مجموعه
میراث ایران و اسلام

مقدمهٔ ابن خلدون

تألیف
عبدالرحمن بن خلدون

جلد دوم

ترجمه
محمد پروین گنابادی

مرکز انتشارات علمی و فرهنگی

عبدالرحمن بن محمد بن خلدون حضرمی فیلسوف و مورخ بزرگ اسلامی در سال ۷۳۲ هجری در تونس متولد شد. ادبیات و علوم عصر خویش را نزد پدرش و دیگر دانشمندان زمان خویش فرا گرفت و از آغاز جوانی بی آنکه دست از دامن دانش و پای از محضر دانشمندان بکشد، بکارهای سیاسی و دولتی پرداخت و وظایف طغرانویسی و کاتبی و حاجبی سفارت و وزارت را در دولتهای مختلف افریقیه و اندلس عهده‌دار شد و آنگاه که از کار سیاست دوری جست، در سال ۷۸۴ عازم مصر گردید و از طرف سلطان مصر در سال ۷۸۶ به مقام قاضی القضاتی مالکیان نائل آمد و در جامع الازهر بتدریس پرداخت. در سال ۷۹۶ برای ادای فریضهٔ حج سفری به حجاز کرد و هنگام اقامت تیمور لنگ در شام با آن سلطان ملاقات نمود و مورد عنایت او واقع شد. مهمترین اثر وی «کتاب العبر» در هفت مجلد است که مقدمهٔ آن بزرگترین شاهکار فلسفی و تاریخی عالم اسلام است و نخستین تصنیف در علم اجتماع و فلسفهٔ تاریخ بشمار میرود.

ابن خلدون بسال ۸۰۸ در قاهره درگذشت.

DATE LABEL

مقدمه ابن خلدون

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ   وَاللّٰهُ واسِعٌ عَلِيمٌ.
يُؤتِي الحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ وَمَنْ يُؤتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ
أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَما يَذَّكَّرُ إلاّ أُولُوا الأَلْبابِ.
(بقره: ۲۶۸، ۲۶۹)

به نام خدای مهربان بخشاینده   و خدای فراخ کار است و دانا.
بدهد حکمت آن را که خواهد، و آن‌را که دهد حکمت، بدرستی که
داده شد نیکی بسیار، و نه پند گیرد مگر خداوندان خردها.
(از: ترجمهٔ تفسیر طبری)

مجموعهٔ
میراث ایران اسلام

مقدمهٔ ابن خلدون

جلد دوم

تألیف
عبدالرحمن بن خلدون

ترجمهٔ
محمد پروین گنابادی

مرکز انتشارات علمی و فرهنگی

چاپ اول: ۱۳۳۶

چاپ چهارم: ۱۳۶۲

مرکز انتشارات علمی وفرهنگی

وابسته به

وزارت فرهنگ وآموزش عالی

پنج‌هزار نسخه ازاین‌کتاب درسال ۱۳۶۲ در چاپخانهٔ آرین چاپ‌شد

بسم‌الله الرحمن الرحیم

فرهنگ اسلامی، که با کتاب خدا و سنت رسول اکرم(ص) وآداب اهل بیت عصمت و طهارت(ع) پایه‌ریزی شده است، مقدسترین واستوارترین فرهنگ جهانی است. این فرهنگ، که پس از چهارده قرن همچنان زنده و پویاست، بهترین عناصر و مایه‌های فرهنگهای باستانی از جمله فرهنگ ایرانی را جذب کرده، تعالی بخشیده و در بنای خلل‌ناپذیر وحدت تمدن اسلامی به کار برده است.

آثاراین فرهنگ درخشان درفراخنای جهان همه جا به چشم می‌خورد و تلألؤ آنها درموارد بیشماری خیره کننده است. از جملهٔ این ذخائر گرانبها کتب و رسائلی هستند که درمعتبرترین گنجینه‌های دنیای شرق و جهان غرب خفته‌اند و درلابلای اوراق آنها حاصل تجارب ظاهری وباطنی هزاران رهروطریق علم و ایمان بازتاب یافته است.

بجرأت می‌توان گفت که آثار مکتوب فارسی وعربی به‌طورعمده و دراساس، مبلّغ ومروج اندیشه‌های اسلامی‌اند. از این رو برای بیرون کشیدن این آثار پرارزش از زیر گرد غلیظ نسیان هرچه کوشش شود اندك است. مرکز انتشارات علمی‌وفرهنگی، براین اساس ونیاز، مجموعهٔ **میراث ایران واسلام** را به یاری خداوند بنیان نهاده است.

هدف این است که به اندیشه‌های اصیل فرهنگ اسلامی جان‌تازه بخشیم، ارزش آنهارا درپرتومعنویت انقلاب‌اسلامی بازشناسیم وبا ارائهٔ سهم‌پرافتخاری که‌این افکار در فرهنگ جهانی داشته‌اند، اعتماد به‌نفس روشنفکران مسلمان را تقویت کنیم.

این مجموعه،آثار قدما را در رشته‌های گوناگون معقول ومنقول دربرمی گیرد و در آن، نخست به نشرامّهات کتب ومصنفات معتبری توجه می‌شود که چشم‌اندازهائی تازه در جهان اندیشه و ذوق گشوده وکلید دروازه‌های روضات معنوی نوی را به دست داده‌اند.

مرکز انتشارات علمی وفرهنگی امیدوار است به حول وقوهٔ‌الهی وبا پایمردی و قدم‌صدق ارباب علم‌ومعرفت، دراین‌راه خجسته، خدمات ارزنده‌ای تقدیم‌دارد. ان‌شاءالله.

مرکز انتشارات علمی وفرهنگی

فهرست تفصیلی موضوعات

جلد دوم

DATE LABEL

بسم الله الرحمن الرحیم[1]

باب چهارم

از کتاب نخستین

در بارهٔ دیه‌ها و شهرهای بزرگ و کوچك و همهٔ اجتماعات شهرنشینی و کیفیات و احوالی که در آنها روی میدهد و این باب دارای مقدمات ولواحقی است

فصل نخستین

در اینکه دولتها پیش از بوجود آمدن شهرهای بزرگ و کوچك تشکیل می‌یابند و تأسیس شهرهای کوچك و بزرگ پس از پدید آمدن پادشاهی است

و شرح آن این‌است که ساختمان کردن شهرها و بنیان‌نهادن خانه‌ها بیگمان از انگیزه‌ها و تمایلات شهرنشینی است که تجمل‌خواهی و ناز و نعمت و سکون و آرامش موجب بنیان گذاری آنها میشود، چنانکه در پیش یاد کردیم و این وضع پس از مرحلهٔ بادیه‌نشینی و انگیزه‌ها و تمایلات آن‌است. و دیگر آنکه شهرها و پایتختها دارای هیاکل[2] و ساختمانهای عظیم و عمارات با شکوه هستند و آنها را برای عموم بنیان می‌نهند نه مخصوص افراد ویژه‌ای، و از اینرو بنیان‌نهادن چنین بناهای عظیمی ناچار باید به همدستی گروههای بزرگ و همکاری جمعیت‌های بسیاری صورت پذیرد و از امور ضروری مردم بشمار نمیرود که مورد نیاز همگان

۱ـ ازنسخهٔ «ینی» . درچاپهای مصر وبیروت نیست.   ۲ـ هیاکل جمع هیکل بمعانی بسیاری آمده همچون: بنای بلند و کلیسای مسیحیان که درا ینجا مراد معنی نخست است. رجوع شود به منتهی‌الارب واقرب‌الموارد.

باشد تا آنهارا از روی شوق و اضطرار بنا کنند بلکه ناچار باید چنین جمعیت‌های کثیری را به اکراه و اجبار، با تازیانهٔ پادشاهی و زور و یا از راه تشویق به مزد بکار وادارند و پیداست که اینهمه مزدهای بسیار را یکفرد عادی نمیتواند بپردازد بلکه جز پادشاهان و دولتها کسی قادر بپرداخت آنها نمیباشد. پس برای ساختن قصبات و بنیان نهادن شهرهای بزرگ هیچ راهی نیست جز اینکه به نیروی دولت و پادشاهی انجام یابد.

آنگاه هنگامیکه شهر بنیان نهاده شود و اساس آن موافق نظر بنیان گذار آن استوار گردد و مقتضیات جوّی و ارضی در آن مراعات شود آنوقت بقا، یا عمر آن شهر وابسته بدوران فرمانروایی دولت بنیان گذار آن خواهد بود و اگر روزگار آن دولت کوتاه باشد کیفیت توسعه و پیشرفت آنشهر هم پس از پایان یافتن فرمانروایی دولت مزبور متوقف خواهد شد و اجتماع و آبادانی آن تقلیل خواهد یافت و رو بویرانی خواهد گذاشت و اگر مدت فرمانروایی آن دولت دراز باشد همچنان دهکده‌ها و دژها در آن تأسیس خواهد شد و ساختن خانه‌ها و کاخهای وسیع بیشمار و گوناگون در آن توسعه خواهد یافت و دایرهٔ باره[1]ها و حصارهای آن پهناور و دور خواهد شد تا آنکه سرزمین وسیع و مسافت درازی بدان ضمیمه شود ومساحت آن بمرحله‌ای بیحد و حصر برسد، چنانکه وضع بغداد و شهرهای مشابه آن بدین شیوه توسعه یافته است.

خطیب[2] در تاریخ خود نوشته است که در عهد مأمون شهر بغداد شصت و پنج هزار گرمابه داشته و مشتمل بر بیش از چهل قصبه و شهرهای کوچك و بزرگ بهم پیوسته و نزدیك بیکدیگر بوده است و بعلت توسعهٔ اجتماع (و آبادانیهای متعدد

۱ـ ن.ل: بازارها. ۲ـ ابوبکراحمدبن علی‌بن ثابت‌بن احمد بن‌مهدی بغدادی فقیه و محدث و مورخ قریب صد تألیف دارد وتاریخ او بنام تاریخ خطیب معروف است. تولدش‌بسال ۳۹۱ یا ۳۹۲ بوده و درسال ۴۶۳درگذشته است و رجوع به لغت نامهٔ دهخدا شود .

وابسته بیکدیگر) شهر واحدی بشمار نمیرفته است که یك حصار و باره آنرا احاطه کرده باشد.

وضع قیروان و قرطبه و مهدیه در (دورهٔ ملت اسلام)[1] و هم مصر (قاهرهٔ کهنه) و قاهرهٔ تازه پس از آن دوره نیز چنانکه اطلاع یافته‌ایم در این عصر مانند بغداد آن روزگار است. و اما پس از انقراض دودمان دولتی که شهر را بنیان می نهد اگر در کوهستانها وصحراهای پیرامون و نواحی نزدیك آنشهر بادیه نشینانی وجود داشته باشند که پیوسته باجتماع آن کمك برسانند آنوقت همین امر موجب نگهداری موجودیت آن خواهد شد و پس از سقوط دولت مزبور نیز شهر مزبور همچنان دوام خواهد یافت و بر جای خواهدماند، چنانکه این وضع در فاس و بجایه از بلاد مغرب و عراق عجم از شهرهای مشرق مشاهده میشود که دارای آبادیهای کوهستانی میباشند. زیرا هنگامیکه بادیه‌نشینان از لحاظ آسایش و رفاه و دارایی (ناشی از کسب و تجارت) بهدف مطلوب خویش نایل آیند آنوقت شوق آرامش و شهرنشینی که از طبایع بشر بشمار میرود در آنان برانگیخته میشود و بشهرهای کوچك و بزرگ فرود می‌آیند و در آنها اقامت میگزینند، ولی اگر یك شهر نوبنیاد دارای چنین شرایطی نباشد که پیاپی از نواحی نزدیك آن بادیه‌نشینان بدان روی‌آورند ومایهٔ توسعهٔ اجتماع آن بشوند و برجمعیت آن بیفزایند، آنوقت انقراض (دودمان) دولت (بنیان گذارآن) بمنزلهٔ واژگون شدن باره‌ها (و ویرانی اساس) آن خواهد بود و دیری نخواهد گذشت که موجبات بقای آن از میان خواهد رفت و رفته رفته اجتماع و آبادانی آن نقصان خواهد پذیرفت و ساکنان آن پراکنده خواهند شد و در ورطهٔ ویرانی سقوط خواهد کرد. چنانکه شهرهای مصر (قاهرهٔ قدیم) و بغداد و کوفه در مشرق و قیروان و مهدیه و قلعهٔ ابن حماد و نظایر آنها در مغرب بدین سرنوشت دچار شدند. پس باید باینگونه حقایق توجه

---

۱ - یعنی عهد طلایی ملل اسلامی.

داشت و آنها را درك کرد. وچه بسا که پس از انقراض نخستین بنیان گذاران یك شهر پادشاه و دولت دیگری بجز دودمان دولت نخستین آن را مقر فرمانروایی و پایتخت خود قرار میدهد و از بنیان نهادن شهر دیگری بی‌نیاز میشود و (خواه‌ناخواه) در نگهبانی آبادانی آن میکوشد و بموازات افزایش ثروت و پیشرفت آن دولت در کیفیات آبادانی، بر بناها و دهکده‌ها ودژهای آنشهر نیز افزوده میشود (و در پرتو توسعهٔ اجتماع و آبادانی موجبات نوینی برای بقا و دوام آن شهر پدید میآید)[1] چنانکه دراین عصر شرایط مزبور برای شهرهای فاس و قاهره آماده شده است. پس‌از این حقایق پند گیر و اسرار خدا را در آفرید گانش دریاب[2].

فصل دوم

دراینکه هرگاه قبایلی بتشکیل دادن دولتی نایل‌آیند این‌امر سبب میشود که بشهرهای بزرگ روی آورند

زیرا هرگاه قبیله‌ها و گروه‌های بادیه‌نشین بپادشاهی و کشورداری نایل شوند دو امر آنانرا مجبور میکند که برشهرهای بزرگ استیلا یابند: یکی از آنها موجباتی است که پادشاهی و کشورداری انسان را بدانها میخواند از قبیل آسایش‌طلبی و اقامت گزیدن و فرونهادن بارهای سنگین (صحراگردی و کوچ‌نشینی) و بکمال رسانیدن نقایصی که در زندگانی بادیه‌نشینی وجود داشته است.

دوم درنظر گرفتن خطراتی که ممکن‌است بوسیلهٔ ستیزه جویان وغوغاگران متوجه دولت گردد، چه شهر بزرگی که در نواحی آن دولت میباشد اگر دولت آنرا تصرف نکند بیشتر پناهگاه ستیزه جویان قرار میگیرد و کسانی که آهنگ

---

۱ ـ ازچاپهای مختلف است. در «ینی» چنین است : و بمدت عمردولت جدید عمر تازه‌ای می‌یابد .

۲ ـ درچاپهای مصروبیروت فصل بدینسان پایان می‌یابد : «وخدا سبحانه وتعالی داناتراست وکامیابی بعنایت اوست». وصورت متن از «پ» و «ینی»است

غوغاگری و سرپیچی دارند و بر آنند که دولت و فرمانروایی را از زمامداران آن باز گیرند بر آن استیلا می‌یابند و آنرا برای غلبه یافتن بر دولت بمنزلهٔ دژ استواری تلقی‌میکنند زیرا غلبه‌یافتن بر یك شهر بزرگ بی‌نهایت دشوار ومشقت‌بار است وشهر بمثابه به لشکریان بیشماری میباشد، چه جنگاوران از بالای برج وباروها و در پناه حصارهای استوار نبرد میکنند و به لشکریان فراوان و گروه‌های عظیم پیکارجو نیازی ندارند بعلت آنکه احتیاج به نیروهای لشکری و دسته‌های بزرگ درجنگها از نظر پایداری (در برابردشمن) است ازاینرو که هنگام تاختن بردشمن پس‌ازحملهٔ هردسته، دستهٔ دیگر بمیدان می‌شتابد (وبا پایداری وهمکاری میجنگند)[۱] درصورتیکه برای پیکارجویانی که از بالای برج و باروهای شهر بزرگی نبرد میکنند همان استحکامات و برج و باروها بمنزلهٔ بهترین وسیلهٔ پایداری است و مجبور نمیشوند گروههای بسیار و افراد بیشماری را بجنگ وادارند، چه حال آن شهر و ستیزه‌جویانی که آنرا پناهگاه خویش میسازند خود از موجباتی است که پشت (امت) ملت مهاجم را میشکند و نیروی جنگی دولتی را که آهنگ استیلا یافتن بر آنشهر دارد سر کوب میکند. از اینرو دولتی که تشکیل می‌یابد هرگاه در اطراف و جوانب خود شهرهایی بیابد بیدرنگ بر آنها استیلا می‌یابد تا [از پناه بردن ستیزه جویان بدانها وپدیدآمدن شکاف بزرگی در فرمانروایی ممانعت کند و] خود را از دستبرد غوغاگران مصون دارد. و هرگاه در میان قبایل وابسته بآن دولت شهر بزرگی وجود نداشته باشد دولت مزبور ناچار برای دو منظور باحداث چنین شهری همت میگمارد: نخست تکمیل اجتماع خود و فرونهادن بارهای سنگین صحراگردی در آن شهر. دوم اینکه از اینراه سدّ بزرگی در برابر آنانکه‌آهنگ غلبه جویی وسرپیچی دارند ازطوایف و گروههای منسوب بخود بوجود آورد. پس آشکار شد که تشکیل دادن پادشاهی و دولت خوانندهٔ

۱ - دراینجا اختلاف نسخ فاحش بود و ازمجموع آنها این عبارات ترجمه شد.

قبایل به فرود آمدن در شهرها و استیلا یافتن بر آنهاست . و خدا بر امر خود غالب است .[1]

فصل سوم

دراینکه شهرهای بزرگ وبناهای بلند و باشکوه را پادشاهان بزرگ بنیان می‌نهند

در فصول گذشته در بارهٔ یادگارهای دولتها از قبیل ساختمانها وجز آنها یاد کردیم که اینگونه یادگارها بنسبت بزرگی و کوچکی دولتها بنیان نهاده میشود، ازاینرو که پایه گذاری واستوارساختن شهرها در پرتو همکاری وهمدستی گروههای عظیم کارگران ایجاد میشود و بنابراین هرگاه دولتی بزرگ باشد و بر نواحی پهناور و کشورهای گوناگون فرمانروایی کند کارگران را از سرزمینهای مختلف بکار برمیانگیزد و همدستی آنان نیروی عظیمی‌را برای بنیان نهادن تشکیل میدهد وچه بسا که برای اینگونه بناها بیشتر عملیات را بوسیلهٔ چرخی (ماشین)[2] انجام میدهند که نیروها وقدرت‌ها را درحمل بارهای سنگین بنا دو برابر میکند بحدیکه توانایی بشریت ازآنها عاجز است مانند جرّاثقال ودیگرچرخها .

واغلب بسیاری از مردم هنگامیکه یادگارهای گذشتگان و ساختمانهای عظیم آنانرا می‌بینند مانند ایوان کسری و اهرام مصر و طاقهای معلق شرشال در مغرب گمان میکنند که این بناها را بنیرو وقدرت خودشان خواه بطورپراکنده یادسته‌جمعی ساخته‌اند وآنوقت خیال میکنند اینگونه کسان اندامها وبدنهایی داشته‌اند

---

۱ ـ والله غالب علی‌امره . سورهٔ یوسف، آیهٔ ۲۱ . درچاپهای مصر وبیروت پایان فصل چنین است : «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی بیاری اوست جز او پروردگاری نیست » وصورت متن مطابق «پ» و «ینی» است.

۲ ـ در بارهٔ این‌کلمه رجوع به حاشیهٔ ص ۳۳۷ ج ۱ همین چاپ شود. در فارسی نیز ناصر خسرو اسم فاعل «هندمه» یعنی «مهندم» را بمعنی تراشیده وصیقلی بکار برده است. رجوع به ص ۱۴ برگزیدهٔ سفرنامه بوسیلهٔ دکتر خانلری و دکتر صفا شود .

که ازلحاظ طول وعرض متناسب بااین بناها بوده است تا میان عظمت وشکوه و بلندی آن بناها وسازندگان آنها تناسبی برقرار کنند و ازاهمیت چرخها (ماشینها)[۱] وجراثقال وآنچه صناعت هندسی در بنیان نهادن این گونه بناهای بزرگ اقتضا کرده است غفلت کرده‌اند؛ و بسیاری از کسانیکه در ممالك مختلف رفت وآمد میکنند کیفیت بنیان نهادن اینگونه ساختمانها و چاره جوییها و تدابیری را که در نقل دادن اجسام بکار میبرند در دولتهای غیر عربی که بدین امور توجه مبذول میدارند بچشم دیده‌اند و مشاهدهٔ عیان آنها گواه بر گفتهٔ ما در این باره است.

و عامهٔ مردم بیشتر یادگارهای گذشتگان را که هم اکنون برجای است بقوم عاد منسوب میکنند و بهمین سبب آنهارا «عادی» مینامند، زیرا چنین توهم میکنند که ساختمانها وبناهای قوم عاد بعلت بزرگی بدنهای آن قوم و زورمندی آنان بمیزان چندین برابر زور مردم این‌عصر بوده است. درصورتیکه حقیقت چنین نیست چه ما آثار ویادگارهای بسیاری ازاقوامی می‌یابیم که باندازهٔ اجسام ایشان آگاهی داریم وآن یادگارها هم بهمان بزرگی یادگارهای قوم عاد یا بزرگتر ازآنهاست مانندایوان کسری و ساختمانهای عبیدیان شیعه در افریقیه[۲] وصنهاجیان که یادگار ایشان در صومعهٔ قلعهٔ ابن حماد آشکار است وهمچنین بنای اغلبیان در مسجد جامع قیروان و بنای موحدان[۳] در رباط‌الفتح[۴] و بنای سلطان ابوسعید که از چهل سال

۱- ترجمهٔ کلمهٔ «هندام» است‌که در ص ۳۳۷ و صفحهٔ پیش ازآن سخن رفت این کلمه را دربرخی ازموارد مؤلف با کلمهٔ «میخال» همراه می‌آورد و کلمهٔ مزبور در نسخ این تألیف بصورتهای: منخال، منخال ومخالی آمده و دزی‌آن را بمعنی (Treuil) آلت جرثقیلی برای بلند کردن و چرخ چاه یاابزاری همانندآن جهت بالاکشیدن بارآورده وصورت «میخال» را بر دیگر صورتهای مشابه ترجیح داده است.

۲ ـ مقصود استحکامات شهر مهدیه و حوضهایی است که بکری جغرافی‌دان قدیم‌آنها را وصف کرده و هم اکنون نیز آنها را در مجاورت قیروان می‌بینیم (دسلان، ص ۲۴۳).

۳ـ مناره‌ایست که هنوزپایدار است و در مسافت هفت فرسخی مسیله واقع است.

۴ ـ شهریست واقع درساحل‌چپ بورگرب، Bau _ Regreb، روبروی سله، Selè، و قدیمیترین استحکاماتی است که هنوز برجای وپایدار است (دسلان، ص۳۴۲ ج ۲).

پیش درمنصوره مقابل تلمسان ساخته شده است. وهمچنین پلهایی که اهالی کارتاژ بوسیلهٔ آنها آب از مجرایی که بر آنها سوار است بشهر خود برده‌اند وهم اکنون نیز نمودار است. ودیگر بناها و معابدی که باخبار سازندگان آنها خواه در ازمنهٔ نزدیك یا دور آگاهی یافته‌ایم وبطور قطع دریافته‌ایم که بنیان‌گذاران ابنیهٔ مزبور از لحاظ مقادیر اجسام (تنومندی اندامها) در مرحلهٔ افراط نبوده‌اند، بلکه این پندار ساختهٔ افسانه سازانی است که باخبار قوم عاد وثمود وعمالقه شیفته میباشند و ما خانه های قوم ثمود را در سنگهای تراشیده دراین عصر نیز می‌یابیم و در حدیث صحیح ثابت شده است که آنهامساکن‌ایشان بوده است و کاروانهای حجازی بیشتر سالها ازبرابر آنها میگذرند و مشاهده میکنند که از لحاظ جوّ و مساحت و سقف ودیگر خصوصیات باخانه‌های معمولی‌تفاوتی ندارند بلکه افسانه سازان دراین باره مبالغه میکنند وحتی می‌پندارند که عوج‌بن عناق از نسل عمالقه [1] ماهی تازه را از دریا میگرفت وآنرا در برابر خورشید بریان میکردو با این پندار گمان میکنند که هرچه به خورشید نزدیك شوند گرم تر میباشد ونمیدانند گرمائی که در نزد ما ازخورشید یافت میشود عبارت ازنور است که بعلت انعکاس شعاع آن دربرابر سطح زمین وهوا گرم میشود، ولی خورشید بذاته نه گرم ونه سرد است بلکه عبارت از ستارهٔ تابانیست که مزاج و ترکیبی ندارد و ما در این باره در فصل (باب) دوم نیز آنجا که یاد کردیم : آثار دولت بر نسبت نیروی آن و در ریشه و اصل آن است سخن راندیم وخدا آنچه بخواهد میآفریند[2]. [وفرمان میدهد آنچه بخواهد].

---

۱ - Amalécites ۲ - یخلق مایشاء . سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۴۷. قسمت داخل‌کروشه در چاپ «پ» و «ینی» نیست.

فصل چهارم

در اینکه یادگارها و بناهای بلند بسیار بزرگ در دوران یك دولت بتنهایی بنیان نهاده نمیشود

زیرا چنانکه یاد کردیم بنیان نهادن چنین بناهایی نیاز بهمکاری و همدستی نیروهای بشری دارد و گاهی ساختمانهای عظیم بحدی بزرگ است که با نیروهای بشر هرچند با ابزار و چرخ (ماشین) و نیروهای مفرد یا مضاعف هم توأم شود در (عصر یك سلطان) بپایان نمیرسد وچنانکه گفتیم نیاز به نیروهای دیگری بهمان میزان در زمانهای پیاپی دارد تا بپایان برسد، این است که پادشاه نخستین پایه‌گذاری آنرا آغاز میکند و پادشاه دوم و سوم پیاپی ساختمان آنرا دنبال میکنند وهریك از آنان بنای آنرا بوسیلهٔ کارگران بسیار و همدستی گروه عظیمی تکمیل میکنند تامنظور اساسی حاصل میشود و بنای آن پایان می‌یابد. وچنان بنظر آیندگان می‌آید که آنها را یکدولت بنیان نهاده است. و نظری بروایات مورخان در بارهٔ ساختمان سد مأرب[1] بینداز که چگونه سبا پسر یشجب آنرا بنیانگذاری کرد وهفتاد نهر بسوی آن روان ساخت ولی مرگ به وی مهلت نداد که آنرا بپایان برساند و از اینرو پادشاهان حمیر، پس از وی آنرا تمام کردند. و نظیر این را در بارهٔ ساختمان قرطاجنه (کارتاژ) و کاریز آن که برطاقهای عادی[2] سوار است روایت میکنند.

و بیشتر بناهای بزرگ باحتمال قوی بر این شیوه است و گواه بر آن ساختمانهای بزرگی است که در عهد خودمان مشاهده میشود ومی بینیم که یك پادشاه پایه گذاری و بنیان نهادن آنرا آغاز میکند وهر گاه یادگار او را پادشاهان

---

۱ ـ مأرب: بلاد و شهرهای ازد. (منتهی‌الارب) ۲ ـ منسوب به قوم عاد وکنایه ازکهنه و قدیمی. (ازاقرب‌الموارد).

پس از وی دنبال نکنند و آنرا بپایان نرسانند همچنان نا تمام باقی میماند ومنظور وی بکمال نمیرسد. وهم گواه بر این، این‌است که می‌بینیم بسیاری از یادگارها و بناهای بزرگ پیشینیان بحدی استوار است که یکدولت از ویران ساختن و منهدم کردن‌آن عاجز میماند باآنکه خراب کردن بدرجات ازبنیان نهادن‌آسانتر است، زیرا خرابی بازگشت باصل یاعدم وبنا کردن برخلاف‌آن اصل است. پس هرگاه ببینیم نیروهای بشری ما ازمنهدم کردن بنایی ناتوان است بااینکه میدانیم خراب کردن‌آسان است آنوقت خواهیم دانست که نیروهـای بنیان گـذارندهٔ‌آن بسیار افزون بوده است ویادگار یك دولت نیست و این امر نظیر واقعه‌ایست کـه بـرای عرب دربارهٔ ایوان کسری روی داد که چون رشید برآن شدآنرا منهدم کندوبرای مشورت دراین باره کسی‌را بسوی یحیی‌بن خالد فرستاد که درزندان بود وی گفت: ای امیرالمؤمنین بچنین کاری اقدام مکن‌وآنرا همچنان برای نمونه بگذار تادلیل وگواه بر عظمت نیاکان تو باشد که چگونه بر خداوندان چنین یـادگار و بنای عظیمی چیره شده‌و کشور آنانرا بدست‌آورده‌اند، ولی رشید اورا درمشورت وخیر-خواهی‌متهم کردوگفت زیرتأثیر غرور قومی ایرانی واقع شده‌است. بخدای سوگند آنرا واژگون میسازم! وشروع بخراب کردن‌آن کرد و نیروهای بسیار برای‌آن گردآورد و برای ویران ساختن‌آن تبرهـایی بکار بـردوآنها را بـاآتش داغ می کرد وسر که برآن میریخت ولی با همهٔ اینها از خراب کـردن‌آن عاجز ماند واز رسوایی خود بیمناك شد، اوبار دیگر کسی‌نزد یحیی فرستاد تا بااومشورت کند که‌ازاین کار دست بردارد، ولی یحیی گفت: ای امیرالمؤمنین‌ازاین تصمیم منصرف مشو وهمچنان بتخریب‌آن ادامه ده تا نگویند امیرالمؤمنین وپادشاه عرب ازویران سـاختن یکی از بناها و یادگارهای ایرانیان فرو مـاند ولی رشید بخبط خود پی-برده بود واز ویران ساختن‌آن دست کشید.

همین پیش‌آمد نیز برای مأمون روی داد که برآن شد اهرام مصر رامنهدم

سازد و کارگران بیشماری گرد آورد ولی نتیجه و سودی بدست او نیامد چه شروع به نقب زدن کردند و سرانجام به فضایی میان دیوار بیرون و دیگر دیوارهای پس از آن منتهی شدند و آنجا منتهای خرابکاری ایشان بود و چنانکه میگویند آن قسمت تاکنون منفذ آشکاریست. و برخی می‌پندارند که درمیان دیوارها گنجینه‌هایی یافت شده است و خدا داناتر است. همچنین پلهای معلق کارتاژ که تا این روزگار مردم شهر تونس بسنگهای آن برای ساختمانهای خویش نیازمندند و صنعتگران سنگهای آن را (برای صنایع خود) نیکو می‌دانند و ازاین‌رو، روزهای بیشماری بتخریب آن همت‌می گمارند ولی کوچکترین دیوار آن فرو نمیریزد مگر پس از رنجبردن فراوان و ناکامی بسیار. و برای خراب کردن آن جمعیت‌های مشهور[۱] گرد میآمدند چنانکه من در روزگار کودکی بسیاری از آنها را دیده‌ام. و خدا بر همه چیز تواناست[۲].

فصل پنجم

دربارهٔ اموری که مراعات کردن آنها در بنیان نهادن شهرها لازم است ونتایج سوئی که روی میدهد درصورتیکه آن امور را در نظر نگیرند

باید دانست که شهرها جایگاه‌های اقامت وقرارگاههایی است که ملتها آنها را پس از رسیدن بکمال مطلوب توانگری و تجمل و انگیزه‌های آنها برمیگزینند و بآرامش و سکونت (و کوچ نکردن ازاینسوی بدانسوی) میگرایند و برای قرارگاه خود بساختن منازل متوجه میشوند.

و چون این شهرها اقامتگاه و پناهگاه بشمار میروند باید در آنها دفع

۱- ینی: مشهود. ۲- والله علی‌کل‌شیء قدیر. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۲۷ . و چاپهای مصر و بیروت بدینسان پایان می‌یابد: «وخدا شمارا آفرید وآنچه را میسازید». والله خلقکم وماتعملون . سورهٔ‌الصافات، آیهٔ ۹۳.

زیانها (از قبیل نگهبانی از دستبرد دزدان وهجوم آوران) و هم جلب منافع و آسان کردن (مرافق) راه آبها و جزاینها مراعات شود. چنانکه برای نگهبانی شهر از زیانهای (احتمالی) در گرداگرد خانه‌های آن حصارها و باره‌هایی میسازند و باید جایگاهی را برای ساختن شهر در نظر گیرند که نسبت بمکانهای دیگر بلندتر باشد چنانکه یا آنرا برروی پشته و تپه‌ای کوهستانی که برآمدن بآن دشوار باشد بنا کنند و یا دریا یا رودخانه‌ای گرداگرد آنرا فراگرفته باشد چنانکه برای رفتن به‌آن جز از روی پلهای کوچك و بزرگ نتوانند عبور کنند و رسیدن بدان برای دشمن دشوار باشد و برحصانت و استحکام آن (از راه منطقه‌ای طبیعی) افزوده شود .

و از نکاتی که برای حمایت آن از آفات آسمانی مراعات میشود، خوشی هوا برای‌سالم ماندن از بیماریهاست، زیرا اگر هوا راکد و ناپاك باشد یا شهر در نزدیك آبهای تباه و حوضچه‌های ناسالم یا چراگاههای ناپاك و پلید قرار گیرد بسبب مجاورت بسرعت عفونت بدان راه خواهد یافت و در نتیجه (موجودات زنده) یا جانوران آن بیدرنگ دچار بیماریها خواهند شد، چنانکه این وضع را در بعضی از نواحی مشاهده میکنیم، و شهرهایی که در آنها خوبی‌هوا مراعات نمیشود سرانجام مردم آنها دچار امراض گوناگون میگردند و شهری که بدین صفت در ناحیهٔ مغرب مشهور است، شهر قابس ازنواحی جرید در افریقیه میباشد که توان گفت ساکنان یا وارد شوندگان بدان به‌هیچ‌رو ازچنگال‌تب عفونی رهایی نمییابند. و چنانکه میگویند این وضع بعدها در آن شهر روی داده و از آغاز بدینسان نبوده است. بکری در سبب پدید آمدن بیماری مزبور گفته است: در شهر قابس چاهی یافته‌اند که در درون آن ظرف مسینی بوده و آن ظرف را با قلع مهر کرده بوده‌اند و همینکه مهر آنرا برداشته‌اند دودی از آن به فضا صعود کرده و سپس پایان یافته است و این حادثه مبدأ بیماریهای تب‌دار در آن شهر میباشد .

و مقصود بکری از این داستان این است که در آن ظرف بعضی از عملیات طلسمات برای جلوگیری از بیماری ساری در آنشهر تعبیه شده بوده و در نتیجهٔ ناپدید شدن آن بخار سرّ آن طلسم هم‌از میان رفته و باز شهر بعفونت و وبا دچار شده است.

در صورتیکه این افسانه از عقاید و افکار پست و بیخردانهٔ عامه است. و بکری دارای‌آن اندازه دانش استوار و اندیشه و بینایی روشن نبوده که یك چنین افسانه‌ایرا رد کند یا خرافی بودن آن بر وی آشکار شود، از اینرو افسانه را همچنانکه شنیده نقل کرده است. در صورتیکه حقیقت قضیه این‌است که آنچه اینگونه هواهای گندیده را برای گندیده ساختن اجسام و بیماریهای تب‌دار آماده میکند رکود آنهاست و اگر باد بوزد و آن هواها را در جهات راست و چپ بپراکند کیفیت عفونت و مرضی که حیوانات را دچار میسازد تخفیف می‌یابد. و هر گاه شهری پرجمعیت باشد ورفت و آمد ساکنان آن فزونی‌یابد خواهی نخواهی هوا متموج میشود و بادهایی که هوای راکد را بجنبش در میآورد پدید میآید و بنابراین جمعیت بسیار در یکشهر به حرکت و تموج هوای آن کمك میکند. و برعکس اگر شهری کم جمعیت باشد موجبی برای جنبش و تموج هوا یافت نمیشود و در نتیجه هوا راکد میماند و عفونت آن فزونی می‌یابد و زیان بسیار بساکنان آن میرسد. و شهر قابس مذکور هنگامیکه افریقیه از عمران و اجتماع فراوان بهره‌مند بوده است جمعیت بسیار داشته و بسبب جنبش و رفت و آمد ساکنان آن‌ازاینسوی بدانسوی موجبات تموج وحرکت هوای شهر مزبور نیز فراهم‌میشده است وهوای شهر کمتر بمردم گزند و آسیب میرسانیده است لیکن همینکه جمعیت آن تقلیل یافته است هوای گندیدهٔ شهر بر اثر تباهی آبهای آن راکد شده است و در نتیجه عفونت و بیماری هم در شهر افزایش یافته است و علت بیماری شهر قابس جز این چیز دیگری نبوده است و ما خلاف این وضع را بتجربه دیده‌ایم.

شهرهاییکه هنگام بنیان نهادن پاکیزگی و خوبی هوا در آنها مراعات نشده و جمعیت آنها اندك بوده بیماریهای بسیار در آنها وجود داشته و همینکه بر جمعیت آنها افزوده شده است وضع هوای آنها تغییر یافته وهوای زیان بخش آنها به‌هوای سالم مبدل شده است و نمونهٔ آنها شهر پایتخت کنونی فاس است که آنرا شهر نوین (البلدالجدید) مینامند و در جهان نظیر آن بسیار است و نیك این نکته را دریاب، حقیقت گفتهٔ ما بر تو آشکار خواهد شد. [و اکنون دیری نمیگذرد که هوای فاسد و عفونت شهر قابس زایل شده است چه از هنگامیکه سلطان تونس آنرا محاصره کرد و نخلستانهای بیشهٔ پیرامون شهر را برانداخت قسمتی از اطراف آن بازشد و هوای آن متموج گردید و بادها وزیدن گرفت و هوای گندیدهٔ آن زایل شد. و خدا گردانندهٔ امور است][1].

اما برای تأمین منافع و مرافق[2] شهر باید نکات چندی را در نظر گرفت:

از آنجمله آب است که باید شهر را بر ساحل رودخانه یا در برابر چشمه‌های گوارا و پرآب بنیان نهاد، زیرا نزدیك بودن آب بشهر نیازمندی ساکنان را بسهولت برطرف میکند. چه آب یکی از ضروریات زندگی است و عموم مردم از آن سودهای فراوان میبرند. دیگر از مرافقی که در شهرها باید مراعات شود پاکیزگی و خوبی چراگاهها برای حیوانات اهلی است زیرا صاحبان هرمسکنی ناچار دارای حیوانات اهلی برای تولید نسل و بهره‌برداری از محصولات آنها و سواری و بارکشی و غیره میباشند و در اینصورت حیوانات مزبور نیاز بچراگاه دارند و هرگاه در نزدیکی شهر چنین چراگاهایی وجود داشته باشد بسیار برای اهالی سودمندتر خواهد بود از اینکه آذوقهٔ آنها را از راههای دور فراهم سازند.

دیگر از اموری که باید مراعات شود مزارع و کشتزارهاست، زیرا کشت-

---

۱ــ قسمت داخل کروشه در چاپ‌های مصر وبیروت نیست. ۲ــ مرافق خانه: جای آب‌وبرف‌انداختن و مستراح و مانندآن.

ورزهـا همانا مایهٔ روزی وقوت مردم است وهر گاه کشتزارهای شهر بدان نزدیک باشد روزی اهالی سهل‌تر وزودتر بدست خواهدآمد.

نکتهٔ دیگر درختهای فراوان برای سوختن وبکاربردن در ساختمانهـاست، زیرا هیزم ازنیازمندیهای عمومی‌است که برای‌سوخت وپخت‌وپز بکارمیرود وچوب نیز برای سقف بنا وبسیاری ازضروریات دیگر بسیار مورد نیازاست و گاهی‌هم در نظرمیگیرند که شهر بدریا نزدیک باشد تا ازطریق دریا بهتر بتوانند نیازمندیهای خودرا ازشهرهای دور بدست‌آورند و ارتباط آنان آسان‌تر شود ولی این امـر از لحاظ اهمیت مانند نکتهٔ نخستین نیست. وکلیهٔ این نکات برحسب اختلاف وتفاوت نیازمندیهاوضروریات ساکنان شهرهامتفاوت‌است. و گاهی هم بنیان گذاران شهرها ازحسن انتخاب جایگاه شهر غفلت میکنند یا تنها اموری را مـراعات می کنند که مهمتر برای‌خود آنان باشد ونیازمندیهای دیگران‌را بیاد نمیآورند.

چنانکه تازیان درآغازاسلام شهرهایی‌را که درعراق و (حجاز)[1] و افریقیه بنیان نهـادند دربنای آنها تنها نکاتی‌را مراعات کردند که در نظر خودشان مهمتر بود ازقبیل‌چراگاه‌های شتران‌ودرختان مخصوص علوفهٔ‌آنها وآب‌شور، و به هیچ‌رو وضع آب‌شهر و کشتزارها وحوایج سوخت (هیزم) وچراگاه‌های دیگر چارپایان اهلی ودیگر نیازمندیهای عمومی‌را مراعات نکردند مانند شهرهای قیروان و کوفه وبصره وسجلماسه ونظایرآنها، وبهمین سبب شهرهای‌مزبور به‌ویرانی نزدیک‌تراند زیرا امورطبیعی دربنیان گذاری آنها مراعات نشده است.

فصل[2]

وازنکاتی که درشهرهای ساحلی دریاها مراعات میشود این‌است که بایدآنها

۱ ـ از دسلان ۲ ـ بجز در نسخهٔ «ب» و «پ» و «ینی» دربیشتر چاپها «فصل» نیست.

را در ناحیه‌ای کوهستانی یا درمیان ملتی پرجمعیت بنیان نهند تا هنگامیکه بشب درآینده‌ای ازدشمن بشهر میتازد بمنزلهٔ فریادرسی برای آن باشد، زیرا اگرشهر یرا درکنار دریا بنیان نهند و در پیرامون آن اجتماعاتی ازقبایل وخداوندان عصبیت نباشد یامحل بنای آنرا در کوهستان مستحکمی قرارندهند آنوقت درمعرض خطر غافلگیر کردن وشبیخون زدن دشمن واقع‌خواهد گردید وتسخیر آن بوسیلهٔ نیروی دریایی برای دشمن آسان خواهد بود و بسهولت برخی از کناره‌ها وجوانب آن‌را بخودملحق‌خواهدساخت چه دشمن‌ازوجود فریادرسی برای شهر درامان خواهدبود (تاهنگام حملهٔ دشمن از هرسوی بیاری آن برخیزند)[1] و شهرنشینانی که بآرامش وتن‌پروری‌عادت کرده‌اندحس دفاع ومبارزه‌را ازدست میدهند وقادر بجنگ کردن نمیباشند. مانند اسکندریه در مشرق و طرابلس در مغرب و شهرهای بونه وسلا.

ولی هنگامیکه قبایل و عصبیت‌ها در نزدیك آن باشند ودرموقع لزوم به فریادرسی آن برخیزند ونیز بعلت بنیان نهادن آن درپشته‌ها و نقاط بلند کوهها عبور ازراههای دشوار آن برای دشمن ممتنع باشد، آنوقت همین وضع بمنزلهٔ نگهبان آن ازدستبرد دشمنان خواهدبود واز حملهٔ بآن نومید خواهند گردید چه ازراه‌دشوار آن دچار رنج خواهندشد وازقبایل پیرامون آن وحشت خواهندداشت. چنانکه سبته وبجایه وشهر قل با همهٔ کوچکی بر این صفتند وتسخیر آنها بسیار دشوار است. از اینجا میتوان فهمید که چرا اسکندریه را ازروزگار دولت‌عباسیان مرز مینامیدند ودرشمار سرحدها میآوردند باآنکه دعوت اسلام بماورای آن‌مانند برقه وافریقیه هم رسیده‌بود زیرا بیم‌آن میرفت که بعلت سهولت تسخیر آن از راه دریا مورد هجوم قرارگیرد وبهمین سبب، وخدا داناتراست، در دوران ملت اسلام شهرهای اسکندریه وطرابلس چندین بار مورد حملهٔ دشمن واقع شده است[2]

---

۱ ـ از «ینی». ۲ـ چاپهای مصر وبیروت بدینسان پایان می‌یابد: «وخدای تعالی داناتراست» وصورت متن از «ینی» و «پ» است.

فصل ششم

در مساجد و بیوت[۱] معظم جهان

باید دانست که خدای سبحانه و تعالی نقاطی اززمین‌را گرامی شمرده و بعنایت خویش اختصاص فرموده و آنهارا جایگاه پرستش خود قرارداده‌است که دراینگونه جایگاهها ثواب و اجر عبادت آدمی‌را دوچندان میکند و بزبان فرستادگان و پیامبران خود بما خبرداده است تا ازاین راه بندگان خودرا مشمول مهر واحسان خویش سازد وطرق سعادت ایشان‌را آسان فرماید. وچنانکه میدانیم ودر صحیحین نیز آمده است بهترین جایگاههای روی زمین مساجد سه گانهٔ مکه ومدینه و بیت‌المقدس‌اند، اما بیت‌الحرام که درمکه می‌باشدهمان بیت ابراهیم، ص، است که خداوند ویرا بساختن آن امر فرمود تا بمردم اعلام کند درآن حج گزارند، از اینرو وی و پسرش اسماعیل آنرا بنیان نهادند چنانکه درقرآن عظیم آمده است[۲] وامر خدارا ابراهیم در آن باره انجام داد و اسماعیل با هاجر و کسانی از «جرهم»[۳] که با ایشان آمده بودند، درآن‌سکونت گزیدند تاآنکه اسماعیل وهاجر جان بجان آفرین تسلیم کردند و درحجر[۴] آن دفن شدند. وبیت‌المقدس (بیت داود وسلیمان بود که خدا آن دورا به‌بنیان نهادن مسجد و نصب هیاکل آن امر فرمود)[۵] وبسیاری از پیامبرانی که ازفرزندان اسحاق، ع، اند درپیرامون آن دفن شده‌اند. ومدینه جایگاه هجرت پیامبر ما محمد، ص، است که خدای تعالی ویرا بمهاجرت بدان شهر و برپا داشتن دین اسلام درآن امر فرمود واز اینرو پیامبر

۱ـ منظور : بیت‌الحرام یا بیت‌العتیق (خانهٔ خدا) و بیت‌المقدس‌است. در « ینی » البیوت المعظمة و درچاپهای مصر و بیروت : البیوت‌العظیمه وگویا صحیح‌تر «ینی» باشد. ۲ـ اشاره به : و اذ یرفع ابراهیم‌القواعد من‌البیت واسماعیل. سورهٔ بقرة، آیهٔ ۱۲۱ ۳ـ جرهم (بضم ج ـ ه) قبیله‌ایست ازیمن‌که درحوالی مکهٔ معظمه فرود آمدند وحضرت اسماعیل‌علیه‌السلام‌در آن قبیله‌تزوج کرد (منتهی الارب). ۴ ـ حجر (بکسر ح) گرداگرد کعبه اندرون حطیم از سوی شمال (منتهی‌الارب) ۵ ـ از « ینی »

مسجدالحرام‌را در آن شهر بنا نهاد و آرامگاه شریف وی در آن است.

اینها هستند مساجد شریف سه گانه که همچون نورچشم مسلمانان میباشند و آنها را از دل و جان دوست میدارند ومایهٔ نگهبانی و عظمت دین آنان هستند. و دربارهٔ فضیلت وثواب مضاعف درمجاورت و نماز خواندن در آنها روایات (آثار) مشهور بسیاری است، واینك ما بتاریخ مختصر ابتدای بنای این مساجد سه گانه اشاره می کنیم ویادآور میشویم که چگونه رفته‌رفته تغییراتی در آنها روی داده تا کمال آنها درجهان پدید آمده است.

اما دربارهٔ ابتدای بنای مکه برحسب آنچه‌می گویند آدم، ص، آنرا در مقابل بیت‌المعمور[1] بنا کرد، سپس طوفان آنرا ویران ساخت، ولی دراین باره خبرصحیحی که بتوان بر آن اعتماد کرد وجود ندارد، بلکه به‌احتمال آنرا ازمفهوم این آیه از قول خدای تعالی اقتباس کرده‌اند: و هنگامیکه ابراهیم و اسماعیل آن پایه‌هارا ازخانه بلند می کرد[2]

سپس خدا ابراهیم‌را به‌پیغمبری مبعوث فرمود وقضایای مربوط به‌زندگانی وی وهمسرش ساره وغیرت او نسبت به‌هاجرچنانکه معروف‌است روی‌داد، وخدا به وی وحی فرمود تا پسرش اسماعیل ومادر وی‌هاجر را در فلات فرو گذارد و او آنان‌را درمحل بیت گذاشت واز آنان جدا شد[3] وچگونه خدا باآنان ملاطفت کرد وچشمهٔ آب زمزم را برای ایشان پدیدآورد وسپس جرهم بهمراهی ایشان آمدند تا خانه‌را بنیان نهادند ودرآن سکونت گزیدند وبا ایشان درحوالی زمزم فرود آمدند چنانکه درموضع خودمعروف‌است. آنگاه اسماعیل درجایگاه کعبه خانه‌ای برگزید ودر آن سکونت گزید ودرپیرامون آن دیواری از دوم[4] برآورد وآنرا

۱-بیت‌المعمور: خانه‌ای در آسمان محاذی خانهٔ‌کعبه‌شرفهاالله تعالی(منتهی‌الارب). ۲- واذ یرفع ابراهیم‌القواعد من‌البیت و اسماعیل. سورهٔ بقره‌آیهٔ ۱۲۱. ۳- در اینجا در برخی از نسخ زوایدی بودکه چون با«ینی»مطابقت نداشت فروگذاشته شد. ۴- درخت بوی جهودان‌وبه‌هندی کوکل است ودرخت کنار و هر درخت بزرگ (منتهی‌الارب)درچاپ«ك» بجای «دوم» «روم»است.

آغل گوسفندان خود قرار داد و ابراهیم، ص، بارها برای زیارت وی از شام بدان ناحیه رفت و در آخرین دیدار فرمان یافت تا در محل آن آغل خانهٔ کعبه را بنیان نهد، ابراهیم آنرا بنا کرد و از اسماعیل نیز در این باره یاری جست و مردم را به حج گزاری آن دعوت کرد و اسماعیل در آن همچنان سکونت داشت و چون مادرش هاجر در گذشت [ویرا در آنجا دفن کرد و همواره بخدمت در آنجا ادامه میداد تا آنکه جان بجان آفرین تسلیم کرد و در کنار مادرش ویرا به‌خاك سپردند][1] و پس از وی فرزندانش با داییهایشان از خاندان جرهم بکار خدمت خانهٔ کعبه همّت گماشتند.

و سپس عمالقه خدمتگزار آن شدند و وضع بدین منوال ادامه داشت و مردم از هر قوم و طایفه و از همهٔ نواحی جهان بسوی آن میشتافتند خواه از خاندان اسماعیل یا جز آنان از کسانی که با ایشان نزدیکی داشتند یا دور بودند چنانکه گویند تبابعه برای حج گزاری بکعبه می‌رفتند و آنرا گرامی می‌داشتند و یکی از تبع‌ها (موسوم به قیار اسعد ابو کرب)[2] بر روی کعبه پارچه های نرم[3] و جامه‌های مخطط یمانی پوشانید و فرمان داد که آن خانه را پاك نگهدارند و برای آن کلیدی قرار داد، و نیز نقل‌شده‌است که ایرانیان حج می کردند و بکعبه نزدیکی میجستند و دو آهوی زرینی که عبدالمطلب هنگام کندن زمزم یافته بود از قربانیهای آنان بوده‌است. و پس از فرزندان اسماعیل همچنان خاندان جرهم بنام دایی بودن فرزندان اسماعیل برمکه فرمانروایی داشتند و عهده‌دار امور کعبه بودند تا آنکه قبیلهٔ خزاعه آنان را بیرون کردند[4] پس از ایشان در آن اقامت گزیدند تا وقتی که خدا میخواست. سپس فرزندان اسماعیل فزونی یافتند و پراکنده شدند و منشعب بقبیلهٔ کنانه شدند. و آنگاه کنانه به قبیلهٔ قریش و قبایل دیگری منشعب شدند و طرز

---

۱ ـ از «پ» ۲ ـ از «پ» ۳ ـ ترجمهٔ ملاء (م) ج، ملاءة بمعنی هرجامهٔ نرم و چادر یك لخت. وجامه‌های مخطط یمانی ترجمهٔ وصائل است. رجوع به‌منتهی‌الارب شود. ۴ـ از «ینی».

فرمانروایی خزاعه ناپسند شده بود ازاینرو قریش درامر مزبور برایشان غلبه یافتند و ایشان را از خانهٔ کعبه بیرون راندند و خود بر آنجا تسلط یافتند و بزرگتر ایشان در آن روزگار قصّی بن کلاب بود. واوخانه را بنا کرد وسقف آنرا باچوب درخت کنار و شاخه‌های نخل بپوشانید. اعشی گوید:[۱]

«بجامه‌های راهب دیرو خانه‌ای که قصّی ومضاض[۲] بن جرهم بنیان نهاده‌اند سوگند یاد کردم».

آنگاه [هنگامیکه امور خانهٔ کعبه راقریش برعهده‌داشتند] براثر سیل یا بقولی حریق، خانهٔ مزبور خراب شد و از اینرو بنای آنرا از نوآغاز کردند و از میان قبیلهٔ خود مبالغی برای این منظور گرد آوردند و درهمان هنگام در ساحل جده یك کشتی درهم شکست و بانیان خانه، چوبهای آنرا برای سقف خانهٔ کعبه خریدند و دیوارهای آن پیش ازاین خرابی کمی از قامت یك انسان بلندتر بود دراین تعمیر آنهارا به اندازهٔ هجده ذراع قرار دادند ودرگاه خانه از پیش با کف زمین برابر بود، در این‌هنگام برای اینکه سیل بدان راه نیابد آنرا ازقد یك آدمی بلندتر ساختند ووجوهی که برای ساختن آن فراهم آورده بودند برای بپایان رسانیدن آن کافی نبود از اینروپایه‌های آن‌را کوتاه کردند وبه‌اندازهٔ شش ذراع ویکوجب آنرا فرو گذاشتند و درگرداگرد آن دیوار کوتاهی کشیدند که از پشت آن طواف می‌شود، واین‌قسمت عبارت از حجر است[۳]. و بنای خانهٔ کعبه برهمین وضع باقی بود تا هنگامیکه ابن‌الزبیر[۴] در مکه مردم را بخلافت خویش دعوت می کرد

۱ - شعر مزبور در چاپ پاریس مغلوط است و در چاپهای دیگر اختلافات فاحشی دارد و ما از چاپ (ا) که صحیحتر بنظر میرسد آنرا ترجمه کردیم. ۲- مضاض (بضم م) مضاض‌بن عمر وابوالحارث‌بن‌مضاض جرهمی‌اند (منتهی‌الارب). ۳ - صاحب منتهی الارب ذیل «حطیم» آرد: کنارهٔ کعبه یا دیوار کعبه یا آنچه میان رکن وزمزم ومقام است وبعضی حجر راهم بر آن افزوده‌اند.

۴ - ابن‌الزبیر، ابوبکر عبدالله‌بن‌زبیر‌بن‌عوام قرشی اسدی. پدر وی‌زبیر یکی از عشرهٔ مبشرة و مادرش اسماء بنت ابوبکر است عبدالله پس ازمرگ معاویه ازبیعت با یزید سر باز زد وبمکه رفت و مدعی خلافت گشت وحکام یزید را ازحجاز براند. یزید مسلم بن‌عقبة مری رابا سپاهی‌گران بدفع اوگسیل‌کرد و مسلم پس از وقعهٔ‌الحرة بمرد و حصین‌بن‌نمیر بجای او بسرداری سپاه منصوب گشت و ←

و در آن جایگاه متحصن‌شد و در سال شصت‌وچهارم هجری سپاهیان یزید بن‌معاویه بسر کردگی حصین بن‌نمیرسکونی بسوی مکه رهسپار شدند و [خانهٔ کعبه دچار حریق‌شد][1] که گویند بسبب نفطی بوده‌است که آنرا بسوی ابن‌الزبیر پرتاب کرده‌اند [ودر نتیجهٔ این حریق دیوارهای آن درهم شکسته است و ابن‌الزبیر دیوارهای مزبور راخراب کرده][1] و بار دیگر نیکوترازپیشین آنرا بنا کرده‌است از آن‌پس که صحابه در وضع ساختن آن با وی اختلاف داشتند ولی ابن‌الزبیر به‌گفتار پیامبر ، ص ، خطاب به عایشه ، رض ، استدلال کرد که فرموده « اگر طایفهٔ تو تازه مسلمان نمی‌بودند و دورانشان بکفر نزدیك نمی‌بود بی‌شك وضع بنای خانهٔ کعبه را بدانسان تجدید می کردم که در روزگار ابراهیم بود و برای آن دو درشرقی وغربی قرار می‌دادم». بهمین سبب ابن‌الزبیر دیوارهای کهنه را خراب کرد و پایه‌هائی را که ابراهیم ، ع ، بنیان نهاده بود آشکار ساخت و بزرگان و سران قوم را گردآورد تا آن اساس را بچشم ببینند وابن‌عباس به‌وی توصیه کرد که‌حفظ قبله‌را از مردم تحری کند، و وی بدین منظور در پیرامون پایه‌های بنا چوب‌بستی ترتیب داد و از بالای آن پرده‌هائی برای حفظ قبله درآویخت و برای تهیه کردن گچ[2] و آهك کسانی به صنعاء یمن گسیل کرد تا از آن ناحیه مواد مزبور را بمکه آوردند . و از معدن‌سنگی که‌در آغاز از آنجا سنگ استخراج می کرده‌اند جستجو کرد و هرچه سنگ برای بنا لازم‌بود از آن فراهم‌آورد، آنگاه ساختن بنا را بر روی همان‌پایه‌هایی که درروزگار ابراهیم ، ص ، بنیان نهاده شده بود آغاز کرد ودیوارهای آنرا باندازهٔ بیست‌وهفت ذراع برآورد وچنانکه خود درحدیثش

→مکهٔ مکرمه رادر بندان کرد واین محاصره تا مرگ یزید یعنی تاربیع‌الاول ۶۴ بکشید، پس‌ازمرگ یزید ممالك اسلامی آنروز بجز مصرو شام خلافت ابن زبیرراپذیرفتند و عبدالملك بن مروان‌سپاهی بسوی عراق فرستاد و آنگاه حجاج‌بن یوسف را به‌حجاز گسیل کرد و او بسال ۷۲ مکهٔ مکرمه را دربندان وبامنجنیق‌هائیکه‌به‌ابوقبیس‌نصب کرد خانهٔ خدای‌را خراب‌کرد واین محاصره بطول انجامید تا در جمادی الاخرای‌سال ۷۳ عبدالله کشته شد. رجوع به لغت‌نامهٔ دهخدا شود.

۱ ـ از «ینی»　　　۲ـ از « پ » درینی و (۱) فضه است.

روایت کرد برای آن دو در متصل بزمین قرار داد.

و کف خانه و روپوش دیوارهارا ازسنگ مرمرپوشانید ودستور داد کلیدهای زرین برای درها بسازند وهم روی درهارا از زر بپوشانید.

سپس در روزگار عبدالملك، حجاج برای پیکار باوی عازم شد و مکه را محاصره کرد وبا منجنیق آنقدر سنگ بسوی مسجد پرتاب کرد که دیوارهای آن درهم شکست وپس‌ازآنکه بر ابن‌الزبیر چیره شد با عبدالملك در بارهٔ اینکه ابن-الزبیر کعبه را تعمیر کرده وبعضی قسمتها بر ساختمان نخستین افزوده است گفتگو کرد. عبدالملك فرمان داد آنرا خراب کند وباردیگر کعبه را بر همان شیوه و اساسی که درروزگارقریش بوده‌است بنیان نهد چنانکه بنای کنونی کعبه همان‌است که وی ساخته‌است، و گویند عبدالملك هنگامیکه بصحت روایتی که ابن‌الزبیر از عایشه نقل کرده پی برده است ازاین عمل‌خود پشیمان شده و گفته است: کاش من آنچه‌را که ابوخبیب[1] درامربنای کعبه متحمل شده تحمل می کردم و همان شیوهٔ اورا پیش میگرفتم. ازاینرو حجاج شش ذراع و یکوجب جایگاه حجر را خراب کرد وآنرا براساس قریش بنیان نهاد ودرغربی وهم زیر آستانهٔ در شرقی را که امروز دیده میشود مسدود کرد وسایر قسمتهای ساختمان را همچنان که بود فرو گذاشت وهیچگونه تغییری درآن نداد و بنابراین تمامی بنایی که امروز وجود دارد همان بنای ابن‌الزبیر است و میان دیواربنای ابن‌الزبیر و دیوار بنای حجاج اتصال آشکاریست که‌بچشم دیده می‌شود ومعلوم است که دوبنارا بهم پیوند کرده‌اند ویکی از دیگری باندازهٔ یك انگشت جداست و همانند شکافی است که آنرا پر کرده باشند.

ودر اینجا اشکال بزرگی روی میدهد زیرا آنچه گفته شد (در چگونگی

۱ـ در تمام چاپها بجای «ابوخبیب» (بضم خ ـ فتح ب) که‌کنیهٔ عبدالله‌بن زبیر است «ابوحبیب» چاپ شده‌است. رجوع به لغت‌نامهٔ دهخدا ذیل ابو خبیب شود.

بنای ابن‌زبیر وحجاج) منافی گفتار فقیهان درامرطواف کنند گان‌است، چه‌برحسب نظر آنان طواف کنند گان باید از خـم شدن بر شادروانی کـه از پایین روی پایهٔ دیوارها دورمیزنند احتراز کنند تا درنتیجه طواف ایشان در داخل‌خانهٔ کعبه انجام نیابد، چه قسمتی از دیوار که همان جایگاه شادروان است برروی پایهٔ اصلی بنـا نشده است. همچنین فقیهان دربارهٔ بوسیدن حجرالاسود گفته‌اند کـه طواف کننده ناچار است به‌بوسیدن رجوع کند تا راست ایستاده است تا مبادا قسمتی ازطواف او در داخل خانهٔ کعبه انجام یابد. و دراین‌صورت اگر کلیهٔ دیوارهارا ابن‌الزبیر بنا کرده وبراساس بنای ابراهیم است، چگونه این کیفیتی که فقیهـان گفته‌اند روی میدهد. وبرای رهایی ازاین اشکال ناچارباید یکی ازاین دو نظررا بپذیریم: نخست آنکه بگوییم حجاج کلیهٔ بنارا خراب کرده وآنرا از نو بنیان نهـاده است و این نظررا گروهی نقل کرده‌اند،ولی مشاهده وعیـان خلاف این‌را ثابت میکند، چـه اتصال میان دوبنا وجدایی یکی از دو دیوار درقسمت بالای آنها از دیگری بچشم نمودار است وازلحاظ صنعت بنایی درست این‌عقیده را رد میکند.

ویا اینکه بگوییم ابن‌الزبیر ازتمام جهات بنارا براساس ابراهیم بنا نکرده بلکه فقط این امررا درقسمت حجر انجام داده است وبنابراین بنای امـروزی با اینکه همان ساختمان ابن‌الزبیر است بر پایه‌های ابراهیم بنیان نهاده نشده است و اینهم بعید است.

و راه فراری از دو نظر مزبور نیست وخدای تعالی داناتراست.

سپس باید دانست که حیاط خانهٔ کعبه یا مسجد سابقاً فضائی بـرای طواف‌ـ کنند گان بود ودر روز گار پیامبر، ص، و ابوبکـر دیواری نداشت لیکن بعدهـا ازدحام مردم درآن فزونی یافت ازاینرو عمر، رض. چندخانه‌خرید وآنهاراخراب کرد و برفضای مسجد افزود ودرپیرامون آنها دیواری کشید که ازقامت یك‌انسان کوتاهتر بود وعثمان وپس از وی ابن‌الزبیر وآنگاه ولیدبن عبدالملك نیز هریك

همین شیوه‌را بر گزیدند وخانه‌هایی بر آن افزودند وولیدبن عبدالملك برای آن ستونهایی از سنگ مرمر بنا کرد.

سپس منصور وپسرش مهدی نیز برفضای آن افزودند وازآن پس افزودن بر آن متوقف‌شد وبرهمین فضایی که در روزگار ما وجود دارد پایدار ماند. وخدا بحدی آن خانه را گرامی داشته وبدان عنایت فرموده است که دراندیشه نمیگنجد وکافی‌است که بگوییم خداوند آنرا جایگاه نزول وحی و ملائکه وعبادتگاه قرار داده وشعایر حج گزاری ومناسك را درآن واجب کرده است.

وبرای حرم کعبه ازهمهٔ نواحی آن حقوق تعظیم و شایستگی خاصی واجب کرده‌است که برای جز آن فرض نفرموده‌است.چنانکه دخول مخالفان دین اسلام بدان‌حرم ممنوع است وباید کسی که بدرون حرم‌میرود جامهٔدوخته نپوشد وفقط با رواندازِ بلندی که [سراسر] بدن رامیگیرد[1] داخل‌شود وزمین حرم بمنزلهٔ جایگاه امن وبستی است که پناه برندگان بدان وجانورانی که درچراگاه آن میچرند از هرگونه دستبرد و گزندی مصون‌اند، ازاینرو به‌هیچ خائفی درآن‌جایگاه نمیتوان تعرض کرد وهیچ حیوانی‌را نمیتوان شکار نمود و درختان آنرا نمیتوان برای‌هیزم بکار برد. وحدود حرم که به‌این مزایا اختصاص‌دارد عبارت است از: سه میل از راه مدینه تاتنعیم، وازراه عراق‌هفت میل تاخمیدگی منقطع کوه،وازراه[2] جعرانه، نه‌میل تاشعب، وازراه‌جده ده میل[3] تا منقطع‌عشایر،این‌است‌چگونگی واخبارمربوط به‌مکه و آنرا ام‌القری و کعبه نیز می‌نامند ازکلمهٔ «کعب» بعلت بلندی آن وهم آنرا «بکّه» گویند. اصمعی گوید: زیرامردم با یکدیگر نرمی میکنند، و مجاهد گوید باءِ بکّه را به‌میم بدل کرده‌اند چنانکه لازب را لازم گویند چه مخرج میم و باء بهم نزدیك است، و نخعی[4] گوید بکّه باباء برخانهٔ کعبه ومکّه بامیم برشهر اطلاق شود

۱- ترجمهٔ ازار است.رجوع به‌منتهی‌الارب شود. ۲- ازراه طائف هفت‌میل تابطن‌نمرة(ن.ل)

۳- هفت میل (ك) ۴ - ابراهیم نخعی، ابوعمران‌بن‌یزیدبن اسود تابعی‌فقیه اصلا ازمردم‌یمن بود و درکوفه میزیست، اومحضرعایشه را درك‌کرده وبسال ۹۶ درگذشته‌است.(لغت نامهٔ دهخدا).

وزهری[1] گوید بکّه به باء بر کلیهٔ مسجد ومکّه به‌میم برحرم اطلاق گردد. و ملتهای گذشته‌از روزگارجاهلیت مکّه‌را گرامی‌میداشتند وپادشاهانی مانند کسری(خسرو) ودیگران اموال و گنجینه‌های بسیاربدان میفرستادند وداستان شمشیرها ودو آهوی زرین که عبدالمطلب هنگام کندن چاه زمزم یافته است معروف میباشد. ورسول،ص هنگامیکه مکّه را گشود درچاهیکه درخانهٔ کعبه واقع بود هفتادهزار اوقیهٔ زریافت واین مبلغ از ارمغانهایی بوده‌است که پادشاهان آنهارا برای خانهٔ کعبه میفرستاده‌اند وقیمت زر مزبور معادل دومیلیون دینار وبه‌وزن دویست قنطار بوده است. وعلی بن- ابی‌طالب، ع، به‌پیغمبر گفت: ای رسول‌خدا کاش این‌ثروت را برای مصارف جنگ بکار میبردی، ولی پیامبر آنرا دست نزد. و همین پیشنهاد به ابوبکر گفته شده و او نیز بدان دست نبرد. ازرقی گوید ودر بخاری حدیثی است که سندآن به‌ابووائل[2] میرسد، گوید: نزد شیبة بن عثمان نشستم و گوید وی نـزد عمر بن خطاب نشست و گفت قصد آن کرده‌ام که در آن (خانهٔ کعبه) هیچگونه زرد (دینار) و سفید (درهم) بجای نگذارم وهمه رامیان مسلمانان قسمت کنم. شیبة گفت: توچنین کاری نخواهی کرد. گفت: چرا؟ گفت از اینرو که دو یار تو (پیامبرو ابوبکر) چنین کاری نکردند. عمر گفت آنها کسانی بودند که به‌ایشان اقتدا میشود. وابوداودوابن‌ماجه حدیث مزبور را تخریج کرده‌اند. واین ثروت همچنان بجای ماند تا هنگامیکه فتنهٔ افطس پدید آمد وافطس حسن[3] بن‌حسین بن‌علی بن‌علی بن زین‌العابدین بود که چون درسال ۱۹۹ برمکّه غلبه یافت بسوی کعبه شتافت وهمهٔ گنجینه‌های آنرا تصرف کرد و گفت این

---

۱ ــ ابوبکر محمد بن مسلم زهری معروف به ابن شهاب محدث تابعی است وی از ده تن ازاصحاب رسول، ص، روایت دارد ودرسال ۱۲۴ درگذشته است. (لغت‌نامهٔ دهخدا) . ۲ـ از(ا) و(ب) در«ینی» حسین‌بن‌حسن. ودر دسلان حسین‌بن‌حسین‌است وصحیح صورت متن‌و منظور حسن بن علی اصغربن‌علی‌سجاد بن‌حسین‌بن‌علی‌بن‌ابیطالب(ع)است، رجوع به‌لغتنامهٔ(دهخدا) ذیل حسن‌افطس شود.
۳ـ ابووائل شقیق بن سلمهٔ اسدی خزیمی، برخی او را صحابی گفته‌اند و بعضی دیگر گویند تابعی است از مردم کوفـه و درك صحبت عمر و عثمان و علی و معاذبن‌عباس و ابن مسعود و ابوهریره و عایشه وغیره کرده است. وفات او بسال ۸۲ یا ۸۹ بوده‌است (لغت‌نامهٔ دهخدا) .

ثروت بچه درد کعبه میخورد که بدون سود در آن ذخیره باشد ما برای تصرف آن شایسته‌تریم که‌درجنگها از آن استفاده کنیم،و آنگاه مبالغ مزبور را از خزائن کعبه بیرون آورد و تصرف کرد و از آن روزگار اندوختهٔ کعبه از میان رفت.

و اما بیت‌المقدس (اورشلیم) یا مسجد اقصی در آغاز کار و در روزگار صابئه جایگاه معبد زهره بوده است و درضمن ارمغانهایی که بدان معبد تقدیم میکرده‌اند روغن زیتون هم بعنوان هدیه بدانجایگاه میبرده و آنها را برروی صخره‌ای که در آن معبد بوده میریخته‌اند.

سپس معبد مزبور کهنه شد و پس از آنکه بنی‌اسرائیل آن ناحیه را تصرف کردند صخرهٔ مزبور را قبلهٔ نماز قرار دادند و آن چنان بود که چون موسی، ع، بنی اسرائیل را از مصر بیرون برد تا بر حسب وعده‌ای که خدا به اسرائیل پدر ایشان و بپدر وی اسحاق[1] داده بود بیت‌المقدس را بتصرف خویش درآورند وچون در سرزمین تیه اقامت کردند خدا به‌موسی فرمان‌داد قبه‌ای از چوب اقاقیا بسازد چنانکه اندازه و شکل و هیاکل و تصاویر آن از راه وحی تعیین شده بود و نیز مقرر شده بود که در آن قبه باید تابوت (صندوق عهد) و مائده با بشقابها ومناره‌ای با قندیل‌های آن تهیه کند ومذبحی برای قربانی بسازد و وصف تمام اینها بکاملترین طریقی در تورات آمده است.

موسی قبه را بساخت و تابوت عهد را در آن بگذاشت و در آن تابوت بجای الواح نازل شده با دستورهای ده گانه که شکسته بود الواح مصنوعی قرار دارد و مذبح را نزدیك آن ترتیب داد و خدا به‌موسی امر کرد که هارون امور قربانی را برعهده گیرد. و قبهٔ مزبور را در میان خیمه‌های خود در تیه نصب کردند و بسوی آن نماز میخواندند و در مذبح جلو آن قربانی میکردند و متعرض وی در آنجا می‌شدند. و چون بر سرزمین شام تسلط یافتند [قبه را هم به کلکال از بلادسرزمین

۱- در ینی: و پدران وی اسحاق و یعقوب پیش از وی.

مقدس میان قسمت بنی یامین و بنی‌افرائیم فرود آوردند و در آن جایگاه چهارده سال باقی ماندند هفت سال در مدت جنگ و هفت سال پس از فتح و هنگام تقسیم بلاد و چون یوشع، ع، در گذشت آنرا بشهر شیلو[1] نزدیك کلکال نقل کردند و بر گرد آن دیوارها بر آوردند و براین وضع مدت سیصد سال بجای ماند تا آنکه فرزندان فلسطین آنرا از تصرف آنان بیرون آوردند، چنانکه گذشت و برایشان غلبه یافتند ولی بعداً قبه را بآنان رد کردند و پس از مرگ کوهن بزرگ (عالی) آنرا به نوف بردند آنگاه درروزگار طالوت آنرا به کنعون[2] از بلاد بنی‌یامین نقل کردند و چون داود، ص، بسلطنت رسید قبه و تابوت را به بیت‌المقدس انتقال داد و بر روی آن چادرهای خاصی تعبیه کرد و آنرا بر روی صخره قرار داد][3] و داود، ع، تصمیم گرفت مسجدی برصخره بجای قبه بنیان نهد، ولی این منظور را بپایان نرسانید و بفرزندش سلیمان، ع، وصیت کرد و وی در مدت چهار سال از دوران سلطنت خود آنرا بنا کرد و در این هنگام پانصد سال از وفات موسی، ع، میگذشت وستونهای مسجد را ازروی آن بنیان نهادو برروی آن کوشك شیشه‌ای قرار داد و درها و دیوارهای آنرا به‌روپوش زرین بیاراست و هیاکل و تصاویر و (ظروف)[4] و مناره‌ها و کلیدهای آنرا از زر بساخت و در عقب عمارت قبه مانندی[5] بنا کرد که تابوت عهد را در آن بسپارند و تابوت را از صهیون شهری که اقامتگاه پدرش داود، ع، بود آوردند [و او هنگام بنا کردن مسجد دستور داده بود آنرا بیاورند و از اینرو در این هنگام حاضر بود][6] وتابوت مزبور را اسباط (رؤسای قبیله) و کاهنان انتقال داده بودند تا آنرا در قبه[7] مانند بگذارند و قبه و ظروف و

۱- Silo   ۲- درمتن چاپ (پ)چنین‌است، ولی دسلان در حاشیهٔ «کبعون» ودر متن Gabaon نوشته‌است.   ۳- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست و بجای مطالب مزبور چنین‌است: « وچون شام را متصرف شدند این قبه همچنان قبلهٔ آنان بود وآنرا دربیت‌المقدس بر روی صخره‌قراد دادند». ینی مطابق این متن است.   ۴- از(ب)   ۵ - در چاپهای مصر و بیروت بجای کلمهٔ «مقبوا» «قبر» است و سپس این جمله اضافه شده‌است: «وآن تابوتی است که الواح درآن قرار دارد».   ۶- عبارت‌داخل کروشه از چاپ (پ) نقل شد.   ۷- قبر: (ك) و(ا).

مذبح همهٔ آنها را در مسجد آماده کردند و برای هریك جایگاه خاصی ترتیب دادند و تا هنگامیکه خدا میخواست همچنان پایدار بود تا آنکه پس از هشتصد سال بنا کردن مسجد دوران بخت‌نصر فرا رسید و او مسجد را ویران ساخت و توراة و عصا (عصای موسی) را بسوخت و مجسمه‌ها و تصاویر را بریخت و سنگهای مسجدرا پراکنده ساخت. سپس هنگامیکه پادشاهان ایران بنی‌اسرائیل رابسرزمین مقدسشان عودت دادند عزیر[1] یکی از پیامبران بنی اسرائیل بکمك بهمن[2] پادشاه ایران مسجد را بار دیگر بنا کرد. واین پادشاه کسی است که بنی‌اسرائیل را از اسارت بخت‌نصر نجات داد و ایشانرا فرمانروایی بخشید[3] وپادشاه مزبور در بنیان نهادن مسجد حدودی برای آنان تعیین کرد که پایین حدود سلیمان بن داود، ع، بود و آنها از حدود مزبور تجاوز نکردند.

[واما ایوانهایی که در زیر مسجد بنا شده وبصورت دو طبقه یکی بر روی دیگری دیده میشود چنانکه ستون طبقهٔ بالای آنها بر روی ضربی طبقهٔ پایین قرار گرفته است بسیاری از مردم گمان میکنند ایوانهای مزبور عبارت از اسطبل‌های سلیمان، ع، است در صورتیکه چنین نیست، بلکه منظور از بنیان نهادن آنها پاکی و طهارت بیت‌المقدس از نجاست موهومی است که خیال میکنند؛ زیرا در شریعت آنان نجاست هرچند درزیر زمین قرار گیرد و میان آن نجاست نهان و روی زمین پرازخاك باشد، ولی میان نجاست پنهان‌وظاهر زمین خط مستقیمی پدیدآید آنوقت قسمت ظاهر زمین بتوهم نجس‌میشود؛ وامر متوهم در نزد ایشان مانند امر محقق و مسلم است. ازاینرو ایوانهای مزبوررا بدین صورت بنا کرده‌اند که ستون ایوانهای پایین منتهی به ضربی‌های آنها میشود وخط آنها را قطع میکند ودر نتیجه نجاست بقسمت طبقات‌بالا بوسیلهٔ خط مستقیم نمیرسد و خانه ازاین نجاست موهوم و خیالی

۱- عزیر (بضم ع - فتح ز) وعزرا (بکسر ع) نام یك‌تن ازانبیای بنی‌اسرائیل است. ۲- گویا مقصود اردشیر است. ۳- از(ا) درحاشیهٔ چاپ(پ) بجای «ولادة» «ولایة»است وگویا توجیهاتی که‌دسلان‌کرده و درحاشیه نوشته است: مادر بهمن یا اردشیر یهودی بوده، صحیح‌تراست.

پاك میشود تا بطور کامل ومطمئن‌تری خانهٔ مقدس بمرحلهٔ طهارت و تقدس برسد][1].

آنگاه کشور بنی‌اسرائیل میان پادشاهان یونان و ایران و روم دست بدست میگشت ودراین مدت پادشاهی خاندان‌اسرائیل بمرحلهٔ عظمت‌رسید و [پس از آن][2] خاندان حشمنای[3] که ازکاهنان آنقوم بودند بسلطنت رسیدند و آنگاه فرمانروائی به هیرودس[4] از بستگان‌ایشان (داماد وشوهرخواهر آنان) وپس ازوی بفرزندانش انتقال یافت وهیرودس بیت‌المقدس را برحدود بنای سلیمان، ع، بنیان‌نهاد و در زیبایی آن دقت فراوان بکاربرد، تا آنکه‌بنای مزبوررا درمدت شش‌سال‌تکمیل کرد وچون نوبت سلطنت روم به طیطش رسید و بر کشور بنی‌اسرائیل دست یافت بیت‌المقدس و مسجد آنرا خراب کردوفرمان‌داد که درجایگاه آن‌زراعت کنند، پس‌ازچندی‌رومیان به دین مسیح، ع، گرویدند و به‌تعظیم آن معتقد شدند، آنگاه وضع پادشاهان روم در پیروی از دین مسیح دگرگون‌شد ویکبار بدان میگرویدند و باردیگر آنرا فرومیگذاشتند تاآنکه نوبت پادشاهی به‌قسطنطین[5] رسید و مادر وی هیلانه[6] (هلن) بدین مسیح ایمان‌آورد و به‌قدس[7] (اورشلیم) سفر کرد تا چوبی را که بعقیدهٔ آنان‌مسیح را بدان بردارآویخته‌اند بدست‌آورد، ودرآنجا کشیشان[8] به‌وی خبردادند که چوبی برروی زمین انداخته شده و برآن خاکروبه‌ها و کثافات نشسته است. هلن دستورداد چوب را از زیر خاکروبه‌ها بیرون آوردند ودر جایگاه آن خاکروبه‌ها کلیسای قمامه[9] را بنیان نهاد چنانکه گویی کلیسای مزبور برروی قبروی بعقیدهٔ آنان بنا شده‌است وفرمان داد بقیهٔ ساختمان بیت‌المقدس را (که باقی مانده بود) خراب کنند وهم

۱ـ قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و ینی نیست و دسلان حدس زده که شاید از اضافات ناسخان باشد. ۲ـ در «ینی» نیست. ۳ـ Machabées یا Les asmonéens ۴ـ Hérode ۵ـ Constantin ۶ـ Héléne در بعضی از نسخ «هلاية» و در برخی «هیلانة» است و صحیح «هیلانة» میباشد. ۷ـ Jérusalem ۸ـ این صورت «قساوسه» ازچاپهای مصر و بیروت است در «ینی» کلمهٔ «قماقه» است که‌درلغت بمعنی «جمعیت مردم است»؛ ۹ـ این نام را مسلمانان به‌کلیسای مزبور داده‌اند وخود مسیحیان بجای آن «معبد زندگی دوباره» میگویند.

خاکروبه‌ها و کثافات را روی صخره بریزند چنانکه جایگاه آن در زیر کثافات مزبور نهان شود تا برحسب گمان ایشان کیفری باشد برای کسانی که نسبت به‌قبر مسیح بی‌احترامی کرده‌اند. سپس مسیحیان در مقابل قمامه بیت‌لحم را بنا کردندو آن خانه‌ایست که عیسی، ع، در آن متولد شده است. و بیت‌المقدس بر همین وضع باقی بود تا آنکه دوران اسلام پدیدآمد وعمر برای فتح بیت‌المقدس بدان جایگاه رفت ودر بارهٔ صخره سؤال کرد، مردم جایگاه آنرا که خاکروبه‌ها وخاك فراوانی روی آنرا فروپوشیده بود نشان دادند. عمر آن را اززیر خاك‌ها بیرون آورد(وروی آنرا پاك کردند) وبر آن مسجدی بر طریق بداوت بنیاد نهاد وشأن آن را بزرگ داشت، بنا بر آنچه خدا به‌تعظیم آن اعلام فرموده ودر قرآن(ام‌الکتاب)[1] فضیلت آن از پیش آمده برحسب آنچه ثبت شده است.

سپس ولیدبن عبدالملك بر وفق سنن مساجد اسلام آنچه خدا میخواست در استوار کردن مسجد مزبور توجه وعنایت کرد چنانکه همین شیوه را در بارهٔ مسجد‌الحرام ومسجدپیامبر، ص، درمدینه ومسجد دمشق‌پیش گرفت. وعربها مسجد دمشق را «بلاط‌الولید»[2] مینامیدند، وی پادشاه روم راملزم ساخت تا کارگران ومواد لازم برای تعمیرمساجد مزبوربفرستد وآنها را با (کاشی‌کاری) بیاراید وپادشاه روم‌دستور ولید راپذیرفت وبرطبق دلخواه وی بنای مساجد یاد کرده تکمیل گردید، آنگاه چون وضع خلافت در اواخر قرن پنجم هجری رو بضعف نهاد وبیت‌المقدس جزو قلمرو عبیدیان (فاطمیان) یا خلفای شیعهٔ قاهره بشمار میرفت وبفرمانروائی آنان اختلال و زبونی راه یافته بود ازاینرو فرنگان به‌بیت‌المقدس لشکر کشیدند و با

---

۱ ـ در کتب لغت : ام‌الکتاب را به اصل کتاب یا لوح محفوظ یا سورهٔ فاتحه یا تمام قرآن اطلاقکرده‌اند، در قرآن کریم نیز در سورهٔ ۳ (آل عمران) آیهٔ ۵ بمعنی اصل کتاب (قرآن) و معظم قرآن (هن ام الکتاب) و در سورهٔ ۱۳ (رعد) آیهٔ ۳۹ نیز (اصل کتاب) و لوح محفوظ و در سورهٔ ۴۳ (زخرف) آیهٔ ۳ به لوح محفوظ ترجمه و تفسیر شده . رجوع به کشف‌الاسرار ج ۲ ص۱۵ و ص ۱۷ وج ۵ ص۲۱۰ وص ۲۱۴ وج ۹ص۴۸ و ص ۵۲ شود.

۲ـ «ینی» ؛ بلادالولید.

فتح بیت‌المقدس مالك همهٔ ثغور شام[1] شدند و بر صخرهٔ مقدس آن کلیسیائی بنیان نهادند که آنرا گرامی میشمردند و به بنای آن افتخارمیکردند، لیکن همینکه صلاح‌الدین بن ایوب کردی در کشور مصر و شام استقلال یافت و آثار و بدعتهای عبیدیان را از میان برد به شام لشکر کشید و با فرنگانی که بر بیت‌المقدس تسلط داشتند بجهادپرداخت تا آنکه برایشان‌غلبه یافت و بیت‌المقدس‌وکلیهٔ مرزهای شام را که در تصرف خود داشتند ازآنان باز گرفت واین‌واقعه در حدود سال ۵۸۰ هجری روی‌داد. صلاح‌الدین کلیسیائی را که مسیحیان برروی صخره بنا کرده بودند منهدم کرد و صخره راآشکار ساخت و مسجد را به‌اسلوبی بنیان نهاد که هم اکنون نیز برهمان وضع پایدار است.

ونباید بر تو اشکال معروف در این حدیث صحیح روی دهد: از پیامبر،ص، دربارهٔ نخستین خانه‌ای (مسجد) که وضع شده‌است سؤال‌شد فرمود مکّه، گفتند پس ازآن؟ فرمود بیت‌المقدس، سپس پرسیدند فاصلهٔ میان آن دو چقدر است؟ فرمود چهل سال، زیرا مدت میان بنای مکّه و بیت‌المقدس بمقدار زمانی است که میان ابراهیم وسلیمان میباشد ازاینرو که سلیمان بانی بیت‌المقدس‌است ومدت میان او و ابراهیم متجاوز از هزار سال است.

باید دانست که مقصود از وضع در حدیث، بنا کردن خانه نیست، بلکه مراد نخستین خانه‌ایست که برای عبادت تعیین شده است ودور نیست که بیت‌المقدس برای عبادت پیش از بنای سلیمان درچنین مدتی وضع شده باشد چنانکه گویند صابئه تمثال زهره را برروی صخره بنا کرده‌اند و شاید گذاشتن تمثال زهره بدان

۱ـ ثغور درتداول جغرافیای تاریخی بردوقسمت شام اطلاق می‌شد، ثغور جرزی وثغور شامی که میان‌آنهاکوه لکام فاصله‌است ثغورجرزی شامل‌شهرهای:ملطیه‌ـکمخ‌ـ شمشاط ـ بیره ـحصن‌ـ منصورـ قلعه روم‌ـ حدث حمراء یا محمدیه‌یا کیتوك ومرعش می‌شدوثغورشامی عبارت از شهرهای: طرطوس ـ اذنه ـ مصیصه ـ ثغور هارونی‌ـ سیس یاسیسه بودکلمهٔ ثغور در این مورد بمعنی قلاع یا قلاع مرزی یا استحکامات مرزی‌است زیرا جهاد کنندگان حوره درآن دوناحیه لشکریان اسلامی را نگاه می‌داشتند و با رومیان به جهاد می‌پرداختند. رجوع به‌فهرست نخبة‌الدهر دمشقی شود.

سبب بوده‌است که جایگاه مزبور برای عبادت تعیین گردیده است. چنانکه در روزگار جاهلیت بت‌ها ومجسمه‌ها را در پیرامون و درون خانهٔ کعبه میگذاشتند و صابئه که تمثال زهره را بنا کردند در روزگار ابراهیم، ع، بودند. پس دور نیست مدت چهل‌سال میان وضع مکه برای عبادت ووضع بیت‌المقدس فاصله باشد وهرچند چنانکه معروف‌است درآنجا بنایی نبوده‌است والبته نخستین کسی که بیت‌المقدس را بنیان نهاده سلیمان، ع، است، پس‌این نکته را باید فهمید، چه حل اشکال مزبور در آن مندرج است.

واما مدینهٔ منوّره که‌آنرا یثرب هم مینامند، بنا کنندهٔ آن یثرب بن مهلائیل از عمالقه است وبنام اوخوانده شده است، وبنی‌اسرائیل مدینه را ازجملهٔ شهرهایی که درسرزمین حجاز گرفتند متصرف شدند. وآنگاه خاندان قیله[۱] از قبیلهٔ غسان باایشان مجاور شدند وخاندان مزبور بربنی‌اسرائیل غلبه یافتند ومدینه ودژهای آنرا ازایشان بازگرفتند سپس پیامبر، ص، فرمان یافت تابدان شهرمهاجرت کند چه عنایت سابق خدا بدان شهربود، ازاینرو وی باابوبکر به‌مدینه مهاجرت کرد واصحاب نیزازوی پیروی کردند. پیامبر درآنشهر سکونت گزید ومسجد وخانه‌های خویش را بساخت واین‌بنا درجایگاهی بود که خدا آنرا برای این‌منظور آماده کرده واز روز ازل بدین تشریف اختصاص داده بود. وخاندان قیله ویرا پناه دادند وبه‌او یاری کردند وبهمین سبب آنانرا انصار نامیدند. ودین اسلام ازمدینه بمرحلهٔ کمال رسید چنانکه برهمهٔ ادیان برتری یافت وپیغمبر برقوم خود غالب شد ومکه رافتح کرد وبتصرف خود درآورد وانصار گمان کردند که پس‌ازفتح مکه وی آنانرا ترك میگوید وبزادگاه خود منتقل میشود ازاینرو این پیش‌آمد مورد توجه آنان واقع شدتاآنکه پیامبر،ص. آنانرا مخاطب ساخت وبایشان خبر داد که تادم مرگ مدینه را ترك نخواهد گفت. وهنگامیکه‌آن حضرت،ص، زندگانی را بدرود گفت قبر

---

۱ - اوس وخزرج.

شریفش در آنشهر بود و در فضیلت مدینه احادیث درستی وارد شده است که جای تردیددر آنها نیست ومیان علما دربارهٔ برتری مدینه برمکه اختلاف روی داده است ومالك رحمه‌الله چون نصّ صریح از رافع بن خدیج[1] براوثابت شده‌است که گوید: پیامبر ،ص، گفت : مدینه از مکه بهتر است بدین گرویده است. این حدیث را عبدالوهاب[2] در(المعونة) بااحادیث دیگری که ظاهر آنها براین منظور دلالت دارد نقل کرده است، ولی ابوحنیفه وشافعی مخالفت کرده‌اند. و درهر حال مسجد مدینه درمرتبهٔ دوم مسجد الحرام قرار گرفته است وامتها ازهرسوی با دل و جان بدان گراییده‌اند .

از آنچه گفته شد میتوان دریافت که چگونه فضیلت بتدریج در مساجد بزرگ یاد کرده منحصر شده است از اینرو که عنایت خدا از روز نخست به مساجد مزبور مبذول گردیده است و نیز میتوان بیکی از اسرار خدا در جهان هستی پی‌برد که چگونه امور دین ودنیا را برترتیب استواری بتدریج و باگذشت زمان بنیان می نهد .

و اما ازمساجد دیگری بجز مساجد سه گانهٔ یاد کرده در روی زمین اطلاعی نداریم جزاینکه میگویند مسجدآدم، ع، در سرندیب ازجزایر هندواقع است، ولی دربارهٔ آن‌اخبار قابل‌اعتمادی بدست نیامده است که بتوان آنرا ثابت کرد. وملتهای باستان برحسب دیانتهایی که داشته‌اند دارای مساجدی بوده‌اند که‌آنها را گرامی می‌شمرده‌اند ازآنجمله آتشکده‌های ایرانیان‌ومعابدمردم یونان وخانه‌های (مقدس) تازیان درحجاز است که پیامبر ،ص، در غزوات خود فرمان داد خانه های مزبور را خراب کنند. ومسعودی برخی ازآن خانه‌ها را درتألیف خودآورده است که‌ما

---

1 ـ رافع‌بن خدیج (بضم خ ـ فتح د) محدثی است که در مدینه متولد شده ویکی از انصار بشمار میرفته ودرسال ۷۴ هجری درگذشته است . 2 ـ عبدالوهاب ، قاضی عبدالوهاب بن علی‌که معروف به « ابن‌طاوس » است و درسال ۴۲۲ هجری در گذشته است . و او بجز سید ابن طاوس معروف است .

بر آن نیستیم هیچیك از آنها را نقل کنیم زیرا خانه‌های مزبور نه بروفق شرع و نه برطریقی دینی‌است و کسی بآنها توجهی ندارد و بتاریخ آنها اهمیت نمیدهدودر بارهٔ آنها آنچه درتواریخ آمده کافی‌است وهر که بخواهد بتاریخ آشناشود بر اوست که بکتب مزبور رجوع کند وخدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید.[1]

فصل هفتم

در اینکه شهرهای کوچك و بزرگ در افریقیه و مغرب اندك است

زیرا سرزمینهای مزبور از هزاران سال پیش از اسلام متعلق به‌اقوام بربر بوده است . وکلیهٔ اجتماعات وآبادانی‌های نواحی یاد کرده درمرحلهٔ بادیه نشینی قرارداشته وحضارت وشهرنشینی در آن مرزوبومها چندان دوام نیافته‌است تا کیفیت زندگانی آنان بمرحلهٔ کمال برسد ودولتهایی که ازفرنگان وعرب در آن سرزمین فرمانروایی میکرده‌اند ، دوران حکومت آن‌ها چندان ادامه نیافته‌است که آداب حضارت وشهرنشینی آنان در آن ممالك رسوخ یابد . ازاینرو عادات وشئون بادیه‌نشینی همچنان درمیان آنان پایدار مانده‌است وبآداب مذکور نزدیکتر اند و بدین سبب بناها وساختمانهای آن‌نواحی توسعه نیافته‌است وهمچنین صنایع درمیان بربرها کمتر متداول‌است، زیرا بادیه‌نشینی درزندگانی ایشان بیشتر رسوخ دارد وصنایع خود از توابع شهرنشینی وحضارت است و بناها وساختمانها بسبب صنایع کمال می‌پذیرد وناچار باید کسانی در آموختن آنها مهارت یابند، و چون بربرها بکسب صنایع نپرداخته‌اند از اینرو به بنیان نهادن بناها و ساختمانها همت نگماشته‌اند تا چه‌رسد باینکه به‌ساختن‌شهرها اقدام کنند؛ و گذشته ازاین بربرها دارای عصبیت‌ها وخاندانها وقبایل میباشند وهیچ گروهی ازآنان یافت نمیشود که تهی از عصبیت باشد و داشتن عصبیت و ایل وتبار نیز خود یکی از مظاهری است که ویژهٔ بادیه-

۱ - اشاره به : یهدی من یشاء . سورهٔ مدثر، آیهٔ ۳۴.

نشینان است ولازمهٔ شهر نشینی آرامش وسکونت گزیدن است و ساکنان شهر بر نگهبانان وسپاهیان شهر تکیه میکنند تا آنانرا از خطرات مصون دارند و از اینرو می‌بینیم که بادیه‌نشینان ازسکونت یا اقامت گزیدن در شهرها سر باز می‌زنند وتنها موجبی که آنان را به سکونت درشهرها وا میدارد توانگری و تجمل خواهی است وچنین گروهی‌هم بسیار اندك اند. بدین سبب سراسر یا بیشترعمران و اجتماع افریقیه و مغرب بوضع بادیه نشینی است ومردم آن نواحی چادر نشین‌اند و دارای چارپایانی از قبیل شترو گوسفند میباشند و به زاغه هایی در کوهها پناه میبرند. کلیه ویا بیشترعمران واجتماع بلاد غیرعرب عبارت ازدهکده‌ها وشهرستانها وروستاهایی درممالك اندلس وشام ومصروعراق‌عجم وامثال اینها بوده‌است، زیرا اقوام غیرعرب جز در موارد قلیلی خداوندان نسب نیستند که سلسلهٔ خاندان خودرا حفظ کنند و درصراحت نسب وپیوندآن بریکدیگر ببالند؛ بلکه این‌مزیت اغلب به‌بادیه‌نشینان اختصاص دارد چه پیوند نسب آنانرا بیکدیگر نزدیکتر میکند ورشتهٔ خویشاوندی را استوار تر میسازد وازاینرو عصبیت آنان هم بهمین میزان مستحکمتر میشود و خداوندان اینگونه عصبیت ها شیفتهٔ بادیه نشینی میباشند و از اقامت در شهر دوری میجویند، چه شهر نشینی دلاوری آنانرا ازمیان میبرد و ایشانرا متکی بدیگران میکند. پس باید این حقیقت را دریافت ومسائل را بر آن قیاس کرد.[۱]

فصل هشتم

در اینکه بناها وساختمانها در میان ملت اسلام نسبت به توانایی آنها ونسبت به دولتهایی که پیش از آنان میزیسته‌اند اندك است

وعلت آن نظیر مطالبی است که در بارهٔ بربرها یاد کردیم، زیرا عرب نیز از

۱ - درچاپهای مصر وبیروت آخر فصل چنین است: « وخدا سبحانه وتعالی داناتر است و کامیابی باوست ». ومتن با (ینی) و (پ) مطابق است.

اقوام دیگر ، بدوی‌تر و دورتر از صنایع است . و نیز بسبب آنکه تازیان نسبت به ممالکی که هنگام اسلام گشودند تا پیش از اسلام بیگانه و نا آشنا بودند، ولی همینکه کشور های مزبور را (پس از اسلام) متصرف شدند دیری نگذشت که رسوم شهرنشینی‌را بکمال اخذ کردند با اینکه هنگامیکه بناهای دیگران‌را دیدند خودرا ازبنیان نهادن ساختمانهای نوینی بی‌نیاز شمردند .

و نیز دین درآغاز امر مانع از غلو کردن در امر بناها بود واسراف دراین راه‌را بی آنکه جانب میانه‌روی مراعات شود، روانمیدانست، چنانکه در کوفه‌بعلت آنکه در گذشته درساختمانها، نی بکار برده بودند حریقی روی داد وهنگامیکه از عمر دربارهٔ بکاربردن سنگ دربناها کسب اجازه کردند توصیه کرد که سنگ بکار برید، ولی نباید هیچیك ازشما بیش ازسه‌اطاق بسازید ودربنیان نهادن بناهای بلند همچشمی و زیاده روی مکنید وسنت را نگاه دارید تا دولت شما حفظ گردد. و به نمایندگانی که نزد او بودند وهم بمردم سفارش و گوشزد کرد تا هیچ بنیانی را برتراز‌اندازه بالا نبرند ، گفتند اندازه کدام است؟ گفت : آنچه شما را به اسراف نزدیك نکند وازمیانه‌روی بیرون نبرد .

وچون مردم از روزگاری که دین فرمانروایی میکرد دور شدندو باینگونه مقاصد بی‌پروا گردیدند وطبیعت کشورداری‌وپادشاهی وتجمل‌خواهی برآنان غلبه یافت وعرب ازملت ایران درکارها یاری جست وصنایع و امور بنایی را از آنان اقتباس کرد وآداب ورسوم شهرنشینی وتوانگری و تجمل خواهی‌آنانرا به صنایع وساختمانهای بلند کشانید ، آنوقت بناهای استوار برافراشتند وکارگاههای صنعتی ایجاد کردند، ولی این کیفیت هنگامی پدیدآمد که با انقراض دولت عرب نزدیك بود و مدت درازی دوام نیافت که بتوانند بناهای فراوان بنیان نهند و شهرها و شهرستانهای گوناگون برپاسازند،ولی ملتهای دیگر بدینسان نبودند چنانکه دوران فرمانروائی ایرانیان هزاران سال بطول انجامید و همچنین قبطیان و نبطیان و

رومیان و هم خود تازیان در دوره های پیشین عاد وثمود وعمالقه وتبّع‌ها مدتهای زیاد فرمانروائی کردند وانواع صنایع درمیان آنان رسوخ یافت و از اینرو شمارهٔ بناها ومعابد ایشان بسیار بود و روزگارهای دراز در جهان بیادگار ماند، واگر خواننده دراین‌باره بادیدهٔ بینا بنگرد گفته‌های مرا مطابق واقعیت خواهدیافت، و خدا وارث زمین و کسانی است که بر آنند.

فصل نهم

در اینکه به بناهایی که عرب بنیان نهاده است بجز در موارد قلیلی ویرانی بسرعت راه می‌یابد

وعلت آن چنانکه یاد کردیم حالت بادیه‌نشینی و دوری آنان ازصنایع است و بدین سبب بناهارا از بنیان استوار نمیکنند. و خدا داناتر است. برای سست بنیادی بناهای آنان دلیل دیگری نیزوجود دارد که محسوس‌تر است وآن این‌است که دربنیان نهادن‌شهرها چنانکه یاد کردیم کمتر حسن انتخاب بکارمیبرند ووضع مکان‌وپاکیزگی‌هواوآب و کشتزارها وچراگاهارا به‌هیچ‌رومراعات نمیکنند، چه بنسبت اختلاف نکات مزبور خوبی وبدی شهرازلحاظ عمران‌طبیعی فرق میکند، درصورتیکه عرب از اینگونه دقایق بکلی بر کنار است؛ بلکه آنها تنها چراگاههای شتران خویش‌را درنظر میگیرند وبه‌هیچ‌رو بپاکی یا ناپاکی‌آب یا کمی و فزونی آن اعتنایی ندارند وازحاصلخیزی کشتزارها ومراتع ووضع هوا جستجو نمیکنند زیرا آنها همواره درحال کوچ کردن ازاینسوی بدان سوی هستند وحبوب وغلات را ازشهرهای دور نقل میکنند.

واما دربارهٔ وزش بادها، دشتها وزشگاههای‌مختلف و گوناگون دارد و کوچ کردن ازاینسوی بدان‌سوی ضامن استفاده ازوزشگاههای خوش‌است، زیرا بادهای ناپاك و بدبو بسبب سکونت گزیدن ودریکجا ماندن وفزونی زباله و کثافات پدید

میاید. و ببین تازیان هنگامیکه کوفه و بصره وقیروان را بنیان نهادند چگونه در طرز بنای آنها از همه چیز بجز چراگاه شترانشان غفلت کردند و تنها نزدیکی به‌دشت و راههای کوچ کردن‌را در نظر گرفتند. ازاینرواماکن‌مزبور ازلحاظ وضع طبیعی به هیچ رومناسب شهر نبود وچنانکه یاد کردیم ماده‌ای که درحفظ اجتماع و عمران، بدان نیازاست درپیرامون آنها یافت نمیشد، تا پس ازفرمانروایی آنان به عمران شهرهای مزبوریاری کند، چنانکه جایگاه‌هایی که برای بنیان گذاردن آن شهرها بر گزیده بودند برای سکونت گزیدن طبیعی نبود ودرمیان جمعیتها وطوایف گوناگون قرارنداشت، تا مردم آنهارا آباد کنند و برجمعیت آنها بیفزایند. از اینرو درنخستین وهله‌ای که رشتهٔ فرمانروایی آنان ازهم گسیخت و عصبیت آنان که بمنزلهٔ حصاری برای آنشهرها بود از میان رفت شهرهای مزبور هم بیدرنگ رو به‌ویرانی و انحلال نهاد، چنانکه گویی در جهان وجود نداشته است. و خدا کار می‌راند و مراد برمی‌آرد که باز شکننده‌ای نیست و پس آورد سازحکم اورا.[1]

فصل دهم

در مبادی ویرانی شهرها

باید دانست هنگامیکه نخست شهرهارا بنیان می‌نهند دارای خانه‌ها ومساکن اندکیست و ابزار (مصالح) و لوازم بنایی از قبیل سنگ و آهك و دیگروسایلی که مایهٔ برافراشتن دیوارها ازلحاظ بلندی و زیبایی است، مانند سنگهای تراشیده و صاف و مرمر وکاشی و شبه و صدف وشیشه در آن کمیاب است و از اینرو بناهای آن در چنین وضعی شبیه به مساکن بادیه نشینان وابزار (مصالح) آن تباه و فاسد است.

---

۱ ـ والله یحکم لایعقب‌لحکمه. سورهٔ ۱۳ (رعد) آیهٔ ۴۱ ترجمهٔ آیه از کشف الاسرار ج ٥ (ص ۲۱۰) است.

ولی هنگامیکه عمران‌واجتماع‌شهر توسعه یابد و برجمعیت آن افزوده شود ابزار و وسایل آن هم بسبب کارهای فراوان و بسیاری صنعتگران فزونی می‌یابد تا بمرحلهٔ نهاییو کمال خود میرسد ، چنانکه دراین باره گفتگو کردیم . ازاینرو همینکه عمران آن انحطاط یابد و از ساکنان آن کاسته شود ، ساختمانهای آنهم تقلیل می‌یابد و فاقد بناهای زیبا و بلند و استوار میشود و سپس بسبب کمی جمعیت کاروکوشش هم در آن نقصان می‌پذیرد و درنتیجه، جلب ابزار و مصالح مانند سنگ و مرمر و غیره بدان شهر اندك میشود و رفته رفته مردم بکلی فاقد اینگونه لوازم میگردند و برای بناها و ساختمانهای خود ازهمان مواد و مصالحی که در بناهای کهنه بکار رفته استفاده میکنند و آنها را ازکار گاهی به کار گاه دیگر نقل میکنند زیرا بیشتر کارگاهها وکاخها و خانه‌ها بسبب کمی عمران، خالی ازسکنه میباشدو شهرآن رونق و آبادی نخستین خودرا بکلی از دست میدهد، سپس پیوسته این مصالح و ابزار بنایی کاخ بکاخ و خانه بخانه بادست بکار گذاشته می‌شود (نه با وسایل ماشینی یا چرخ)تا آنکه قسمت‌عمدهٔ آنها را بکلی از دست میدهند ودیری نمیگذرد که در ساختن ابنیه بهمان وضع بادیه نشینی باز میگردند و بجای سنگ، خشت دربناها بکار میرند وسبك زیبایی و ظرافت را بکلی از دست می‌دهند و سرانجام ابنیهٔ شهر مانند خانه‌های دهکده‌ها و قصبات و روستاها میشود و آثار بادیه‌نشینی در آن‌نمودارمی گردد؛ وآنگاه‌همچنان روبنقصان وخرابی میرود تاباآخرین مرحلهٔویرانی می‌رسد، اگر برای آن مقدر شده باشد. دستور خدای تعالی‌است در میان بندگانش .

فصل یازدهم

دراینکه برتریی که شهرهای کوچك و بزرگ در رفاه مردم و رواج بازارها بریکدیگر دارند وابسته به کمی یا بسیاری عمران و اجتماع شهرهاست

و علت آن این است که ثابت و دانسته شده است یکفرد بشر بتنهایی بکار نیازمندیهای خود درامرمعاش نمی‌پردازد، بلکه‌افرادیك اجتماع بایکدیگرهمدستی و تعاون میکنند تا بتوانند وسایل معاش خودرا فراهم سازند و موادی که در پرتو همکاری وتعاون گروهی ازمردم بدست میآید برای جماعتی چندبرابر آن عده‌کافی خواهدبود وضروریات آنها را برطرف خواهد کرد. چنانکه درمثل یکفرد بتنهایی مقدار خوراك خودرا از گندم فراهم نمی‌سازد، ولی هرگاه برای بدست‌آوردن‌آن، شش یا ده تن همکاری کنند. یعنی آهنگر و درودگر برای ساختن ابزار و گاودار برای شخم و دروگر برای درویدن خوشه‌ها و تنی چند برای کارها و ضروریات دیگر کشاورزی همدست شوند، خواه این کارها را میان خود تقسیم کنند و یا بطور جمعی آنها را انجام دهند و با این کار خود مقداری مواد غذایی تولید کنند، آنوقت این مواد غذایی برای گروههایی چندین برابر آنان کافی خواهد بود. بنابراین کارکرد انسانی پس از اجتماع و همدستی زاید بر ضروریات و نیازمندیهای آن‌کارگران خواهد بود.

و هرگاه‌کلیهٔ کارهای ساکنان یك شهر یا قصبه بر معدار ضروریات و نیازمندیهای آنان تقسیم شود میزان کمتری از آن‌کارها هم در برابر نیازمندیهای ایشان کفایت خواهد کرد و کارهای ایشان یکسره نسبت‌به ضروریات نیازمندیهای آنان فزونتر خواهد بود و آنوقت مازاد این کارها صرف عادات و کیفیات تجمل‌خواهی ووسایل رفاه وتوانگری خواهدشد ونیازمندیهای مردم شهرهای دیگرراهم

برطرف خواهند کرد و دیگران آنها را درمقابل اجناس دیگریا بهای آنها خواهند گرفت و از اینراه بمرحلهٔ توانگری خواهند رسید و ما در فصل پنجم در باب پیشه و روزی ثابت کردیم که درآمد ودارایی عبارت از ارزش کارهای انسانی است و از اینرو هر گاه کارهای انسانی فزونی یابد برارزش آنها هم در میان آنان افزوده میشود و در نتیجه خواهی نخواهی دارایی و درآمد آنان فزونی می‌یابدو این امر موجب رفاه و توانگری آنان میشود و بدان منتهی میگردد که بتجمل‌پرستی و عادات و نیازمندیهای آن روی آورند و در زیبایی و ظرافت مساکن و پوشیدنیهای خود بکوشند وظروف و اثاث عالی و نیکو فراهم آورند وخدم وحشم و مرکوبهای بهتر آماده سازند و اینها همه کارهایی است که به ارزش‌هایشان طلب می‌شوند و برای ساختن آنها هنرمندان زبردستی بر می گزینند و آن گروه بتهیه کردن آنها همت میگمارند و در نتیجه بازار کارها و صنایع رواج میابد ودخل و خرج مردم شهرافزونتر میشود وپیشه‌وران وهنرمندانی که این کارها را پیشهٔ خود میکنند از راه کارهای خود ثروت بدست میآورند وهنگامیکه عمران واجتماع ترقی کندبهمان نسبت باردیگر کارهافزونی‌می‌یابد وسپس تجمل خواهی و آسایش‌طلبی بدنبال بدست آورده‌ها توسعه می‌پذیرد و عادات و رسوم ونیازمندیهای آن افزون میگردد و برای بدست‌آوردن آنها صنایع نوینی ابداع میشود و آنگاه ارزش آنها بالا می‌رود وبهمین سبب دارایی و محصول درشهر برای باردوم دو برابر میشود و بازار کارها بیش از بار نخستین رواج می‌یابد و همچنین در بار دوم و سوم کار رونق میگیرد زیرا کلیهٔ آن کارهای زاید بامور تجملی و توانگری اختصاص می‌یابد، برعکس کارهای اصلی که تنها بامور معاش تعلق میگیرد.

پس[۱] هر گاه شهری بسبب یکنوع اجتماع وعمران برتری یابد، این برتری در نتیجهٔ فزونی بدست آورده‌ها ووسایل رفاه وبعلت عادات و رسوم تجملی‌خواهد

۱ ـ عبارت در بیشتر نسخه‌های دسترس مامغشوش است.

بود که در شهردیگر یافت نمیشود و هر چه عمران آن از شهرهـای دیگر بیشتر ووافرتر بـاشد وضع زندگی مردم آن نیز بهمـان نسبت در توانگری و تجمل‌- خواهی از وضع زندگی مردم شهری که از آن فروتراست کاملتر ومرفه‌تر خواهد بود واین تناسب بریك شیوه درتمام‌اصناف نمودارخواهد گردید، چنانکه زندگانی قاضی و بازرگان و صنعتگر وبازاری وامیرو شرطی (پاسبان) این‌شهر بازندگانی همان اصناف در شهر عقب مانده تفاوت خواهد داشت و ایـن حقیقت را میتوان در مغرب ملاحظه کرد و در مثل وضع فاس را بادیگرشهرهای آن ناحیه، مانند بجایه وتلمسان و سبته سنجید، آنوقت می‌بینیم میان‌آنها خواه از جهات کلی و خواه در جزئیات تفاوت بسیاری وجود دارد چنانکه زندگانی یك قـاضی در فاس مرفه تر از زندگـانی یك قاضی در تلمسان است و همچنین هر صنفی را در دو شهر مزبور بـا یکـدیگر مقایسه کنیم می‌بینیم کـه وضع زندگانی آنان در فـاس بهتر از زندگانی‌همان صنف درتلمسان است ونیز وضع تلمسان باوهران والجزایرو وضع وهران والجزایر بـاشهرهای فروتر از آنها برهمین شیوه است تـا بدهکده‌هـای کوهستانی میرسیم که کارهایشان تنها منحصر به تهیهٔ ضروریات معاش آنان می - باشد یا از فراهم آوردن آنهم قاصراند.

وعلت آن تفاوت واختلاف کارهادرشهرهای مزبورمیباشد چنانکه گوئی همهٔ آنها بازارهائی مخصوص کارهاست وخرج درهر بازاری بنسبت خودآن‌است‌چنانکه دخل یك قاضی در فاس وهم درتلمسان برابر خرج اوست، ولی در هرجادرآمد و هزینه بیشتر باشد وضع معاش اهالی‌آن عظیم تر و وسیع تر خواهد بود و درآمـد و هزینه در فاس بعلت رواج بازارکارها درآن بیش از دیگر شهر هاست چه احوال تجمل‌خواهی و ثروت در آنشهر انبوه تر و فزونتر است و بنابـراین وضع معاش اهالی‌آن هم فراوانتر و بیشتر است. آنگاه وضع زندگی اهالی وهران وقسطنطنیه و الجزایر و بیسکره نیز بر همین منوال است تـا چنانکه یاد کـردیم بشهرهـایی

میرسیم که‌کارشان برای فراهم آوردن ضروریات زندگانی آنان وافی نیست وچنین نقاطی را نمیتوان در شمار شهر آورد، چه‌آنها از قبیل قریه‌ها و دهکده‌های کوهستانی محسوب میشوند و بهمین سبب مردم اینگونه شهرهای کوچك ضعیف احوال اند و تا حدی دچارفقر و بینوایی هستند زیراکارهایشان دربرابر ضروریات زندگانی آنان وافی نیست و مال و ثروتی که برای ثمره دادن بکار می اندازند فزونی نمی یابد وازاینرو دارایی آنان رشد و توسعه نمی یابد و بجز در موارد نادری بینوا و نیازمند میباشند. و این حقیقت را میتوان حتی در وضع زندگی گدایان و بینوایان آنان موردتأمل واندیشه قرارداد، زیراگدایان فاس از گدایان تلمسان یا وهران مرفه‌تراند و من در فاس دیدم که گدایان در روزهای قربانی بهای گوشت قربانی را میخواستند و بسیاری از لوازم تجملی و وسایل توانگران مانند گوشت و روغن و ابزار پخت و پز و پوشیدنیها واثاث زندگی چون غربال و ظروف را در خواست میکردند و اگر گدایی در تلمسان یا وهران چنین وسایلی را از مردم بخواهد منکر شمرده میشود و او را مورد سرزنش قرار میدهند. ودر این روزگار در بارهٔ آداب و رسوم توانگری و وسایل ناز و نعمت مردم قاهره و مصر اخباری بمامیرسد که بسیارشگفت‌آوراست، چنانکه بسیاری ازبینوایان مغرب بهمین‌سبب مشتاق منتقل شدن به مصرمی‌شوند، چه میشنوند که وضع رفاه و آسایش مردم درآن کشوراز دیگر نواحی بهتراست. وعامه معتقدند علت آن این‌است که[1] درآن سر زمین ثروت سرشاری وجود دارد و گنجینه های فراوانی در دسترس مردم آن کشور است و اهالی آن کشور بیش از مردم کلیهٔ شهرها صدقه و ایثار میکنند در صورتیکه حقیت امر چنین نیست بلکه علت و فور نعمت و ثروت درآن سرزمین چنانکه می دانیم اینست که مصر و قاهره از لحاظ عمران نسبت به این شهرهایی

---

۱ - مردم‌آن سر زمین نسبت بیکدیگر ایثار فراوان میکنند یاگنجینه‌های بسیاری در دسترس‌آنان قرار دارد، (اضافهٔ چاپهای مصر و بیروت).

که در دسترس ماست برتری دارند و بدین سبب وسایل رفاه و آسایش در آن کشور توسعه یافته است.

و اما وضع درآمد و هزینه در همهٔ شهرها یکسان است و هروقت درآمد فزونی یابد هزینه هم بهمان نسبت افزون میشود و بالعکس.

وهنگامی که سطح درآمد و هزینه ترقی کند وضع زندگانی مردم هم بهبود می یابد و شهر رو بتوسعه میرود. هرچه در بارهٔ اینگونه مسائل میشنوی منکر مشو وآنها را بفزونی عمران وآنچه از آن پدید می‌آید بر گردان و بسنج همچون: محصولها و دارایی هایی که بسبب آنها بخشش و ایثار برای جویندگان آن آسان میشود. اینگونه نتایج عمران در بهبود زندگانی مردم و توسعهٔ شهرها تأثیرات شگرف دارد.

و نظیر این وضع را میتوان از حیوانات (غیر اهلی) در خانه های یك شهر دریافت که چگونه از لحاظ دور شدن از یك خانه یا نزدیك شدن بخانهٔ دیگری متفاوتند زیرا در حیاط و پیرامون خانه‌های توانگران و خداوندان نعمت که سفره های رنگارنگ دارند بعلت ریختن دانه ها و پس مانده های سفره انواع جانوران از قبیل دسته های مورچه و دیگر حشرات گرد میآیند [و در زیر زمین آنها موشهای فراوان خانه میکنند و گربه‌ها بدانها پناه میبرند][1] و بر فراز آنها دسته های پرندگان پرواز میکنند تا آنکه از دانه‌ها و خردهٔ فضولات آنها بهره مند شوند و خود را از گرسنگی و تشنگی برهانند؛ ولی در پیرامون خانه‌های بینوایان و فقیران که از لحاظ روزی در مضیقه هستند هیچ جانوری گرد نمیآید و در فضای آنها هیچگونه پرنده‌ای پرواز نمیکند و بزوایای مساکن ایشان نه موش و نه گربه‌ای پناه میآورد چنانکه شاعر گوید:

پرندگان بجایی فرود میآیند که در آنجا دانه ریخته باشد، آنها بخانه های

---

۱ - قسمت داخل‌کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست.

بخشند گان میآیند.[1]

پس در اسرار خدای تعالی بیندیش و گروه های مردم را با دسته های جانوران و خرده ریزه های سفره‌ها را با ما زاد روزی و ثروت مقایسه کن که چگونه بخشش آن بر کسانیکه قصدبذل و جود داشته باشندآسان میشود، زیرا اغلب بی نیاز هستند و ازآنچه بدیگران می بخشند در دسترس آنان بحد وفور یافت میشود، و باید دانست که وسعت و رفاه احوال و فزونی ناز و نعمت در اجتماع بفراوانی آنها وابستگی دارد و خدا از جهانیان بی نیاز است.[2]

فصل دوازدهم
در بارهٔ ارزهای (ارزاق و کالاهای) شهرها

باید دانست که کالاها و موادکلیهٔ بازارها عبارت از نیازمندیهای مردم است و این مواد بر دو گونه است: برخی ضرور و لازم اند مانند مواد غذایی گندم و جو و نظایر آنها چون باقلا و نخود و دانهٔ خلر و دیگر حبوب. و همچون چاشنی‌های اغذیه مانند پیاز و سیر و غیره و برخی در مرحلهٔ تفننی و کمالی میباشند مانند: خورشها و میوه‌ها و انواع پوشیدنیها و اثاث و ابزار خانه و مرکوبها و دیگر اقسام ساختمانها و بناها.

و هر گاه شهر توسعه یابد و ساکنان آن افزون شود بهای مواد ضروری از قبیل اغذیه ونظایر آنها ارزان میشود و بهای اشیای تفننی و کمالی چون خورشها و میوه‌ها و غیره روبگرانی میگذارد. وهر گاه جمعیت شهری تقلیل یابدواجتماع و عمران آن ضعیف گردد قضیه بر عکس خواهد بود. وعلت آن این‌است که چون

---

۱ ـ مضمون شعر سعدی است که گوید:

مرغ جایی رودکه چینه بود نه بجایی رود که چی نبود

۲ ـ والله غنی عن‌العالمین. سورهٔ آل‌عمران، آیهٔ ۹۲. ودر چاپهای مصر وبیروت پایان فصل‌چنین‌است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و اواز جهانیان بی‌نیاز است». صورت‌متن از(پ) و(ینی) است.

حبوب از مواد غذایی ضروری است برای تولید آنها کوشش فراوان میشود ، زیرا هیچ فردی از فراهم‌آوردن مواد خوراکی ماهیانه یا سالانهٔ خود و خانواده‌اش غفلت نمیکند و از اینرو عموم یا بیشتر مردم در آن شهر یا در نواحی نزدیك آن برای تولید و بدست آوردن آنها بتلاش میپردازند و ناچارهستند اینگونه نیازمندیهای خود را فراهم سازند و چون همهٔ مردم برای بدست‌آوردن مواد غذایی خود میکوشند در نتیجه مقدار بسیاری از موادخوراکی نسبت به میزان نیازمندی خاندانهای آنها زیاد میآید که نیاز بسیاری از مردم آنشهر را بر طرف میکند واز اینرو بی‌شك مواد خوراکی بیش از نیاز مردم آنشهر فراهم میآید و اغلب بهای آنها تنزل میکند مگر آنکه در بعضی از سالها زراعت آنها دچار آسیبهای آسمانی بشود. و اگر بعلت بیم از اینگونه آفت زندگی‌ها مواد غذایی را احتکار نمیکردند در نتیجهٔ فراوانی آنها که در پرتو توسعهٔ عمران و اجتماع حاصل میشود، بیگمان آنها را مفت و رایگان در دسترس مردم قرار میدادند .

ولی دیگر لوازم زندگی مانند خورشها و میوه‌ها و نظایر آنها چندان مورد نیاز عامهٔ اهالی شهر نیست و مردم شهر یکسره در راه بدست آوردن آنها تلاش نمیکنند، بلکه اکثریت مردم هم بدانها توجهی ندارند، گذشته از این ، هنگامیکه یك شهر از لحاظ عمران توسعه پذیرد و عادات و رسوم تجملی و ثروتمندی در آن بیش ازحد رواج یابد آنوقت اینگونه لوازم تفننی طالبان فراوانی خواهد داشت و آنهارا طبقات مختلف بنسبت رفاه وآسایش زندگی خود بسیار بکار خواهند برد و درنتیجه مقدار موجود اینگونه لوازم در برابر حوائج طالبان آنها بیش از حد اندك خواهد بود و خریداران آنها بطور روز افزون افزایش خواهد یافت در صورتیکه لوازم تفننی بر همان میزان نخست کمیاب باقی خواهد بود و از اینرو جویندگان برای بدست آوردن آنها ازدحام میکنند و توانگران و آسایش‌طلبان بهای آنها رابیش ازاندازه گران میپردازند، زیرا بیش از دیگران بدانها نیازمندند

و بدین سبب اینگونه لوازم چنانکه می بینی گران میشود.

و اما دربارهٔ گرانی صنایع ومزد سازندگان آنها در شهرهای پرجمعیت سه علت وجود دارد:

۱- فزونی نیاز بآنها بسبب آنکه شهر درنتیجهٔوفور عمران بمرحلهٔتوانگری وتجمل خواهی میرسد.

۲- عزیز شمردن پیشه وران وصنعتگران کارخویش را وخوارنساختن خود بعلت سهولت معاش درشهر وارزانی وفراوانی ارزاق.[1]

۳- فزونی توانگران وتجمل‌دوستان و نیاز فراوان آنان به‌اینکه دیگران را بخدمت خود گمارند وازمهارت صنعتگران درکارهای خوداستفاده کنندوازاینرو رقابت وهمچشمی باینکه فلان صنعتگر را بخود اختصاص دهند موجب میشود که به پیشه‌وران وصنعتگران مزدهای گزاف وبیش از ارزش حقیقی کار آنها بپردازند ودرنتیجه‌کارگران وهنرمندان و پیشه‌وران ارجمند میشوند و کارهای آنان گران می‌شود و درنتیجهٔ این امر مخارج مردم شهر بیش‌ازپیش افزایش می‌یابد.

ولی در شهرهای کوچك و کم جمعیت مواد غذایی مردم اندك‌است ، زیرا از یك سوکار وتولید در اینگونه نواحی کمتر میباشد و از سوی دیگر بسبب کوچکی شهر میترسند مواد غذایی کمیاب شود ، ازاینروآنچه بدست میآورند آنهارا درنزد خود نگهمیدارند واحتکارمیکنند ودرنتیجه مواد مزبور درمیان آنان کمیاب میشود وبهای آنها برای خریدار بالا میرود.

و اما مرافقی[2] که دارند، آنها هم بی‌استفاده می‌مانند و بعلت کمی جمعیت و تنگی معیشت مردم بی‌خریدار می‌شود و بازار آنها رواج نمی‌یابد و ارزش آنها ارزان میشود. و گاهی بهای باج وخراجی‌را که بنام سلطان در بازارها ودروازه‌های شهر بر ارزاق عمومی وضع میکند و هم منافعی را که گرد آورندگان خراج

۱- نسخ دارای اختلاف است برخی اغترار وبرخی اعتزاز است.

۲- هرآنچه‌ازآن‌نفع برند.

برای خودشان ازفروشندگان میگیرند نیز برقیمت مواد غذایی میافزایند وآنرا روی جنس میکشند و بهمین‌سبب قیمت‌های مواد غذایی در شهرها گرانتر از نواحی بادیه‌نشینان‌است، زیرا باج وخراج ودیگر تکالیفی که مأموران برمردم تحمیل می‌کنند درمیان آنان اندك است یا بکلی وجود ندارد، ولی‌درشهرها بویژه درآخرین مراحل دولتها اینگونه مالیاتها بطور روز افزون افزایش می‌یابد.

و گاهی‌هم قیمت مخارج وزحماتیرا که ازراه کشاورزی درتولید موادغذایی متحمل میشوند نیز بر بهای آن مواد میافزایند و پیوسته این قسمت را در ارزش اجناس حفظ میکنند، چنانکه دراین روزگار در اندلس این وضع روی داده‌است. زیرا چون مسیحیان، مسلمانان را از اراضی حاصلخیز اندلس رانده وآنان ناچار به کنارهٔ دریا و بلاد ونواحی ناسازگار آن پناه برده‌اند که درآنجا گیاه و زراعت بخوبی بدست نمی‌آید و زمین‌های حاصلخیز وشهرهای پاکیزه[1] خوش آب وهوا را مسیحیان ازتصرف آنان خارج ساخته‌اند ازاینرو مجبور شده‌اند (برای کشاورزی) کشتزارها و گاوهای مخصوص زراعت را بعنوان اجاره و کرایه بدست آورند وبا ممارست دراصلاح گیاه‌ها وحاصلخیز کردن زمینها سعی بلیغ مبذول دارند و دراین راه با رنج فراوان باید بکارهای پر ارزش و تهیه کردن کود و دیگر تدابیر دست زنند و ازاینرو در راه کشاورزی باید مخارج خطیری بپردازند، این‌است که مخارج مزبور را دربهای محصولات در نظر میگیرند و بهمین سبب از زمانیکه مسیحیان، مسلمانان اندلس را مجبور کرده اند که باین ناحیه مهاجرت کنندوسرزمین مزبور با سواحل آن بمسلمانان اختصاص یافته است، کشوراندلس بگرانی ارزاق مشهور شده است . و وقتی مردم میشنوند سرزمین آنان گرفتار گرانی بهای ارزاق است گمان میکنند که علت آن کمی مواد غذایی و حبوب در آن ناحیه است . درصورتیکه حقیقت امر چنین نیست ، ومردم اندلس چنانکه میدانیم نسبت به

---

۱ ـ اشاره به آیهٔ : والبلد الطیب س ۷ (اعراف) آیه: ۵۶

مردم آن ناحیه کشاورزتر ودراین امر ازدیگران بصیر ترند و کمترفردی ازسلطان گرفته تا بازاری در این کشور یافت میشود که دارای کشتزار یا زمین مزروعی کوچکی برای کشاورزی نباشد، مگر گروه اندکی از صنعتگران و پیشه‌وران یا غریبانی که از شهر دیگر در شهری سکونت میگزینند از قبیل غازیان مجاهد که صاحب املاك مزروعی نیستند ، بهمین سبب سلطان بجای مستمری نقدی اینگونه غازیان را به‌جیره یا حقوق جنسی[1] اختصاص میدهد ، یعنی مواد غذایی و علوفهٔ آنهارا به مزارع حواله میدهد . بنابراین تنها موجب گرانی حبوب درمیان آنان همان‌است که یاد کردیم؛ وچون بربرها برعکس بربرها درسرزمین‌های حاصلخیز و آبادانی بسر میبرند همهٔ آن سختیها وبارهای سنگین ازآنان دورشده است باضافهٔ اینکه فلاحت افزون وعمومی است وهمین امر موجب‌ارزانی مواد غذایی در کشور آنان میباشد. و خدا تقدیر کنندهٔ شب و روز است[2] .

فصل سیزدهم

در اینکه مردم بادیه‌نشین نمیتوانند درشهرهای پرجمعیت سکونت‌گزینند

وسبب آن این‌است که‌چنانکه درفصول‌پیش یاد کردیم درشهرهای‌پرجمعیت، ثروت و وسایل ناز ونعمت آن فزونی می‌یابد و باینگونه نیازمندیها خو می گیرند ودرنتیجه‌وسایل ناز ونعمت تبدیل به‌ضروریات می‌شود و باهمهٔ اینها کلیهٔ‌کارها در اینگونه شهرها با ارزش میگردد و بسبب ازدحام، اغراض ناشی‌از ناز و نعمت مرافق (منافع) گران می گردد، زیرا ازیك سو وسایل تجملی وثروت رو بازدیاد میرود و ازسوی دیگر چون مالیاتهای سلطانی‌را که بربازارها وکالاها وضع می‌شود در بهای کالاها و اجناس ملحوظ میدارند ، خواهی نخواهی هم وسایل تفننی و

۱- ترجمهٔ کلمهٔ « عولة » است که از اصطلاحات خاص اندلس بوده است وخود مؤلف آنرا تفسیر کرده است. ۲- در چاپهای مصر وبیروت این عبارت هم اضافه‌شده‌است: «واو یگانهٔ قهاراست، پروردگاری جزاو نیست ». متن از « پ » و « ینی » است .

هم موادغذائی‌ونتایج اعمال‌انسانی بی‌اندازه گران‌میشود و درنتیجه مخارج‌ساکنان
شهر بیش ازحد وبنسبت عمران وآبادانی آن افزایش می‌یابد ومخارج یك‌فرد نیز
بهمان‌نسبت رقم بزرگی را تشکیل‌میدهد ودرچنین شرایطی برای هزینهٔ ضروریات
ودیگر لوازم زندگی خود وخانواده‌اش بثروت بسیاری نیازمند میشود و یك فرد
بادیه‌نشین که درآمداندکی‌دارد و[1] درشهری کوچك ساکن‌است که‌بازار کارهای آن
برای‌بدست‌آوردن ثروت‌کاسد می‌باشد، نمی‌تواند پیشه‌ای‌برای کسب مال‌واندوخته
برای‌خود فراهم آورد، بهمین علت سکونت وی درشهر بزرگ دشوار خواهد بود
زیرا دراینگونه شهرها وسائل تفننی فراوان متداول‌است وبا اینوصف فراهم‌آوردن
ضروریات زندگی دشواراست، درصورتیکه همان بادیه‌نشین درحالت صحرا گردی
بکمترین اعمال نیازمندیهای خودرا فراهم میسازد، چه وی در امور معاش وسایر
مخارج زندگی کمتر پابند عادات ورسوم تجملی‌است واگرباشد، بسیار ناچیزاست
وبدین سبب بثروت بسیاری نیازمند نیست: وهر کس از بادیه نشینان از ناحیهٔ خود
بشهرروی‌آورد ودرآن سکونت گزیند بی‌درنگ ناتوانی اونمودار میشود وکار او
به‌رسوایی‌میکشد، مگر کسانیکه ثروت‌فراوانی میاندوزندوازاین لحاظدرمرحله‌ای
بسر میبرندکه ازحد نیاز در میگذرند و بهدف طبیعی ساکنان شهرها و اجتماعات
بزرگ مانندآرامش طلبی وتجمل خواهی میرسند. دراین‌هنگام چنین کسانی بشهر
منتقل می‌شوند ودرعادات وتجملات شهری باساکنان شهرهمگام می گردند تامانند
آنان زندگانی مرفهی داشته باشند. وضع آغاز عمران شهرها برهمین شیوه است
و خدا بهمه چیز محیط‌است[2].

فصل چهاردهم

دراینکه اختلاف سرزمین‌ها نیز از لحاظ رفاه زندگی وفقر مانند شهرهاست

باید دانست که هرچه عمران سرزمینها فزونی یابد و ملتهای گوناگون در

1 - اذاکان درچاپ (۱) غلط است   ۲ - والله بکل شیء محیط . سورهٔ فصلت، آیهٔ ۵۴.

نواحی‌مختلف آنها سکونت گزینند و برجمعیت آنها افزوده شود بهمان میزان‌وضع زندگی مردم آن نواحی نیز بهبود می‌یابد و برمیزان ثروت و بنیان گذاری شهر-های آنان میافزاید و دولتها و کشورهای بزرگی در سرزمینهای مزبور تشکیل می‌یابد و علت همهٔ آنها همان فزونی کارهاست که در فصول پیش یاد کردیم و هم در آینده بحث خواهیم کرد که کارهای انسانی موجب ازدیاد ثروت‌است، زیرا از نتایج کارهای‌دسته جمعی انسان پس‌از رفع نخستین نیازمندیهای ساکنان‌یك ناحیه مقدار فراوانی زیاد می آید که اضافه برمیزان حوائج عمران آن سرزمین است‌و ازاینرو مردم ثروت عظیمی بدست میآورندو منافع‌اساسی‌عایدآنان می‌شود، چنانکه دراین‌باره در فصل معاش و بیان روزی و کسب و پیشه بگفتگو خواهیم پرداخت.

و به‌همین سبب رفاه مردم‌فزونی می‌یابد ووضع زندگانی آنان رو به‌بهبود میگذارد و بمرحلهٔ ناز و نعمت و تجمل خواهی و توانگری میرسند و در نتیجهٔ رواج بازارها میزان مالیاتها و خراجهای دولت‌هم افزایش می‌یابد و دولت ثروت فراوانی بدست میآورد و قدرت آن بالا می‌رود و انواع استحکامات و دژها میسازد و شهرها بنیان می‌نهد و شهرستانها استوارمی‌سازد واین وضع را میتوان در سرزمینهای مشرق مانند مصر و شام وعراق و ایران و هند و چین وکلیهٔ نواحی شمالی و کشورهای آن در ماورای دریای روم ملاحظه کرد که چون عمران کشورها و نواحی مزبور ارتقا یافته است چگونه ثروت در میان آنان افزون شده است و دولتهای آن سرزمینها بمرحلهٔ عظمت نائل آمده‌اند و شهرها و آبادانیها و پایتختهای گوناگون در آن سرزمین‌ها بنیان نهاده شده‌است و تجارتخانه‌ها و احوال ایشان چه اندازه ترقی کرده‌است ووضع بازرگانان ملتهای مسیحی که دراین‌عصر بکشورهای مغرب میآیند از لحاظ رفاه وتوانگری‌بحدی شگفت‌آور است که وصف ناشدنی است. همچنین اخباری که از بازرگانان مشرق بمامیرسد [بیش‌از آن‌است که بتوان آنها

را در اندیشه گنجانید و از آنها مهمتر، وضع بازرگانان خاور دور است][1] مانند عراق ایران[2] وهندوچین که مسافران، اخباری شگفت‌آور دربارهٔ ثروت ورفاه آنان نقل میکنند و چه بسا که در موارد بسیاری مردم آنها را نمی‌پذیرند و عامه که آنها را میشنوند گمان می کنند زر و سیم آنها از مردم مغرب بیشتر است، یا آنکه معادن سیم و زر در آن نواحی بیش از مغرب وجود دارد، یا بسبب آنکه زرهای ملتهای پیشین تنها به‌آنان اختصاص یافته‌است؛ ولی‌حقیقت امرچنین‌نیست. چه معدن زری که ما در آن سرزمینها میشناسیم فقط در نواحی سودان است که به‌مغرب نزدیکتر است تا مشرق وکلیهٔ کالاهایی که در نواحی مشرق وجود دارد آنها را برای بازرگانی بکشورهای دیگر صادر می کنند در صورتیکه اگر آنها به زروسیم بسیاری اختصاص می‌یافتند کالاهای خودرا در راه بدست‌آوردن ثروت بکشورهای دیگر گسیل نمیداشتند و بکلی از جلب سرمایه‌های دیگران[3] بی‌نیاز می بودند.

و ستاره شناسان چون این اوضاع را مشاهده کرده و از فراوانی وسایل زندگی‌و موجبات رفاه وتوانگری مردم شرق در شگفت گردیده‌اند، معتقد شده‌اند که بهره و حصهٔ عطایای کواکب و سهام[4] در موالید مردم مشرق بیش از موالید مردم مغرب است. و این موضوع چنانکه گفتیم از نظر مطابقت میان احکام‌نجومی و احوال زمینی‌صحیح‌است و ایشان دراین‌باره سبب نجومی‌موضوع را یاد کرده‌اند؛ ولی تنها سبب مزبور کافی نیست، بلکه لازم است علت ارضی آنرا نیز بیاد آورند و آن همان است که ما یاد کردیم و گفتیم فراوانی و وفور عمران به سرزمین و

---

۱ ـ قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ ـ در اینجا شاید عبارات مقدم و مؤخر شده و «مانند عراق ایران» گویا باید بعد از «بازرگانان مشرق» باشد. مگراینکه‌بگوییم مراد مؤلف ممالك شرقی دجله وفرات تاحدود چین‌است. ۳ـبجز چاپ(۱) که ولاستغنوا است در دیگر چاپها به‌غلط (ولایستغنوا)و (ولااستغنوا) است . ۴ ـ سهام اصطلاح نجومی‌است. جمع سهم بمعنی بخشی معین از فلك البروج وسهمها نزد منجمان‌بسیار است مانند: سهم‌السعاده یا سهم‌القمر و سهم‌الغیب و سهم‌الایام وسهم‌غلامان و کنیزکان ... رجوع به کشاف اصطلاحات‌الفنون و حاشیهٔ چهار مقاله ص ۸۹ چاپ آقای دکتر معین وتعلیقات ایشان شود.

نواحی مشرق اختصاص دارد وفزونی‌عمران بعلت بسیاری نتایج کارها منشأ منافع و کسب‌های فراوان میشود و از اینرو مشرق‌زمین از میان همهٔ سرزمین‌ها به‌رفاه اختصاص یافته‌است، نه‌اینکه تنهااثر نجومی‌موجب آن‌است. بنابراین ازآنچه‌نخست بدان اشاره کردیم فهمیده شد که تنها سبب نجومی بدان اختصاص ندارد (وهم یادآور شدیم) که مطابقت میان حکم نجومی و عمران و طبیعت زمین امری اجتناب ناپذیر است.

و کیفیت رفاهی را که در پرتو عمران حاصل می‌شود میتوان در سرزمین افریقیه و برقه[1] مورد ملاحظه قرار داد که چون ساکنان آن ناحیه تقلیل یافت و از عمران آن کاسته شد چگونه وضع زندگانی مردم آن سامان متلاشی گردید و به فقروبینوائی دچار شدند ومیزان خراج آن نقصان پذیرفت و در نتیجه دولتهای آن مرز و بوم گرفتاربینوائی شدند، در صورتیکه پیش‌ازاین دولتهای شیعه وصنهاجه چنانکه بتو رسیده است در آن‌سرزمین درمنتهای رفاه وفراوانی خراج و توانگری بسر میبردند و مخارج و مستمریهائی افزون میپرداختند، چنانکه‌حتی بیشتراوقات کالاهای بسیاری برای رفع نیازمندیها و مهمات سلطان مصر از قیروان‌بدان‌کشور صادر می‌شد و ثروت دولت بحدی بود که جوهر کاتب هنگامی که برای فتح مصر سفر میکرد هزار بار سیم و زر با خود همراه برد که بدانها ارزاق و مستمریهای لشکریان ومخارج مجاهدان را آماده ساخته بود.

و هرچند سرزمین مغرب[2] در قدیم از لحاظ ثروت فروتر از افریقیه بشمار میرفته‌است، ولی در عین حال کشوری کم ثروت هم نبوده‌است. چنانکه وضع آن سرزمین در روزگار دولت موحدان در نهایت رفاه بود و خراج فراوانی عاید آن دولت میشد وعلت آنکه دراین‌روزگارثروت ومالیات آن‌نقصان پذیرفته‌این‌است که

---

۱ - بفتح با و قاف

۲ـ مقصود مؤلف در اینجا از مغرب، الجزیرهٔ غربی و مراکش است، (از دسلان).

ازعمران آن‌هم کاسته شده‌است چه قسمت عمدهٔ عمران بربر در آن سرزمین ازمیان رفته‌است و نسبت بوضع پیشین نقصان آشکار ومحسوسی بدان راه یافته‌است و نزدیک است ازلحاظ ثروت وعمران بسر نوشت افریقیه گرفتارشود که درروزگارهای پیشین عمران آن از دریای روم تا بلاد سودان درطولی بفاصلهٔ میان سوس اقصی[1] و برقه بهم پیوسته بوده‌است. درصورتیکه‌امروزکلیه یا بیشتر آن سرزمین را دشتها و نواحی نامسکون وصحاری تشکیل میدهد و بجز بعضی‌از جلگه‌های کنار دریا، یا نزدیک بدان کلیهٔ آن نواحی ویران‌است.

وخدا وارث زمین و کسانی است که بر آنند و او بهترین وارثان میباشد[2]

فصل پانزدهم

در بدست‌آوردن و تکثیر[3] املاك و اراضی مزروعی وچگونگی سودبردن و بهره برداری از آنها

باید دانست که مردم شهرهای کوچك و بزرگ یکباره ویادریك عصر املاك واراضی‌مزروعی فراوانی بدست‌نمی‌آورند، زیرا هیچگاه یك فرد آنقدر ثروت‌ندارد که بتواند بوسیلهٔ آن املاکی را بدست‌آورد که قیمت آنها بیرون ازحد عادیست، هرچند وضع مردم در رفاه بمرحله‌ای‌برسد که بدان امید می‌بندند، بلکه اینگونه املاك را یا بتدریج ازراه ارث بردن از پدران و خویشاوندان دیگرخود بدست می‌آورند تا آنکه رفته‌رفته املاك بسیاری‌ازاعضای خاندان به‌یك‌تن میرسد، و بیشتر بدینسان یك فرد صاحب املاك واراضی بسیار میشود.

و یا اینکه درنتیجهٔ نوسانهای بازار مالك چنین املاکی میشوند، زیرا قیمت املاك در پایان دوران یك‌دولت و آغاز دولت دیگری تنزل می‌یابد، چه در این

---

۱ ـ ایالتی‌که‌هم اکنون در جنوب دولت مراکش واقع است (دسلان). ۲ ـ اشاره به آیهٔ ۴۱ سورهٔ مریم و آیهٔ ۸۹ سورهٔ انبیاء. ۳ ـ ترجمهٔ تاثل است که بجای آن امروز کلمهٔ تاثیل را بمعنی تکثیرمال از راه استثمار بکاربرند. رجوع به المرجع علایلی شود

هنگام بعلت ازمیان رفتن نیروی نگهبانی ولشکری و راه یافتن خلـل به مرزها و واقع شدن شهردرپرتگاه ویرانی، بازارخریداران املاك کاسد میشود، زیرا در نتیجهٔ پریشانی اوضاع، سود و بهره‌برداری از املاك نقصان می‌یابد و قیمت آنها ارزان میشود واشخاص میتوانند در برابر بهای ناچیزی مالك اراضی و املاك گرانبهایی بشوندو آنگاه همین املاك ازراه ارث بتملك دیگری درمیآید وچون در نتیجهٔ عظمت یافتن دولت دوم واعادهٔ نظم و آرامش وبهبود اوضاع، شهر جوانی را ازسر میگیرد خریدن املاك واراضی مزروعی موردعلاقهٔ ثروتمندان‌واقع میشود، زیرادراین‌هنگام منافع آنها افزایش می‌یابد و قیمت آنها بالا میرود ودارای اهمیتی می‌شوند که در آغاز حائز آن نبودند.

و این است معنی نوسانهای بازار املاك.

آنوقت مالك چنین املاکی از توانگرترین مردم شهر بشمار میرود و این ثروت را چنین کسی در پرتو کوشش وعمل خود بدست نمیآورد چـه او از کسب چنین اموال هنگفتی عاجـز است. و اما فواید املاك و اراضی مزروعی در بـرابر نیازمندیهای معاش مالك آنها کافی نیست، زیرا عوائد اینگونه املاك هزینهٔ عادات تجمل‌خواهی‌ووسایل آنهاراتأمین نمیکند، بلکه اغلب‌این‌املاك تنها برای‌نیازمندیهای ضروری و مواد غذائی است وچنانکه ما ازبعضی از سالخوردگان (ریش سفیدان) شهرهاشنیده‌ایم مقصوداز گردآوری و بدست‌آوردن املاك واراضی مزروعی این‌است که ازآیندهٔ فرزندان ناتوان خوددر هراس میباشند و این املاك را از اینرو گرد میآورند تا مایهٔ اتکاء و روزی آنان باشد واز فواید آنها تا هنگامیکـه از کسب وپیشه عاجزند برخوردار شوند وهمینکه خود بتحصیل معاش و کسب و پیشه قادر گردند آنوقت به‌تن خویش به کسب ثروت بپردازند.

و چه بسا که برخی از فرزندان بعلت ضعف بدنی یا آفتی کـه بعقل معاش آنان میرسد از بـرگزیدن پیشه و وسیلهٔ معاش عاجز میشوند؛ آنوقت اینگونـه

املاك ممکن‌است آنانرا از فقر و بینوایی رهایی بخشد. این‌است قصد متنعمان از گردآوری املاك.

اما اگر تصورشود که میتوان بوسیلهٔ آنها توانگرشد ومخارج تجملی وامور تفننی را تأمین کرد، چنین‌اندیشه‌ای درست نیست. راست است که گاهی بندرت از راه‌نوسانهای بازارها ممکن است کسانی بدین‌منظور نائل آیند واز گرانی بها وجنس محصولات درشهر استفادهٔ فراوان ببرند، ولی اگر این منظور حاصل آید چه بسا که آنوقت دیدگان امرا و والیان و فرمانروایان بدان دوخته شود و اغلب یا آنرا بغصب از چنگال وی بیرون آورند و یا اینکه صاحب آنرا بفروختن املاك مزبور بخودشان مجبور سازند و در نتیجه زیانها و بدبختیهای بزرگی عاید او گردد، و خدا برکارخود غالب است[1].

فصل شانزدهم

در نیازمندی توانگران شهرنشین به «صاحبان» جاه و مدافعان توانا

زیرا هرگاه ثروت وتمول یك فرد شهرنشین فزونی یابد وبهره‌برداری وی از ضیاع وعقارش رو بتوسعه گذارد و در زمرهٔ بزرگترین توانگران شهر بشمار آید و همهٔ چشمها به‌وی وثروت او دوخته شود و وسایل تجمل و عادات ورسوم آن در زندگی وی افزون گردد، آنگاه امیران و پادشاهان را (بخاطر اینهمه تجمل) درتنگنا می گذارد وآنان بدان (ازرشك) سخت اندوهگین می‌شوند وچون درطباع بشر تجاوز نهفته است درصدد برمیآیند که ثروت ویرا ازچنگش بربایند ودراین‌باره با اوبکشمکش میپردازند وباهر وسیله‌ای که ممکن باشد برای او پاپوش میسازند و بحیله ونیرنگ او را محکوم فرمان پادشاهی میکنند و موجب آشکاری برای

1 ـ والله غالب علی امره . سورهٔ یوسف ، آیهٔ ۲۱ . در چاپهای مصر و بیروت در آخر فصل پس از آیهٔ مزبور این آیه هم اضافه شده است، «و او پروردگار عرش عظیم است». و صورت متن مطابق «ینی» و «پ» است.

مؤاخذهٔ اومیسازند که بدان ثروتش را از وی برباینند و بیشتر احکام سلطانی، غالب اوقات متکی بر جور و ستم است، زیرا عدل محض در دوران خلافت شرعی‌است و آنهم کم دوام بود چنانکه پیامبر، ص، فرماید: خلافت پس از من سی‌سال خواهد بود، آنگاه خلافت بپادشاهی ستمگرانه‌ای بازخواهد گشت.

بنابراین درچنین شرایطی توانگرانی که در اجتماع بثروت بسیار نامورند ناچار باید دارای نگهبانانی باشند که از آن دفاع کنند و بصاحب جاهی از خویشاوندان پادشاه متکی باشند، یا خودآنان در آن بارگاه پایگاهی بدست آورند یا دارای عصبیتی باشند که سلطان آن را حمایت کند و در سایهٔ آن، خویش را از تجاوزات ستمکاران برهانند ودرپناه امن وامان باشند. و درصورتیکه بچنین وسایلی متکی نباشند بانواع حیله‌ها و دست آویزهای فرمانروایان مورد تاراج و غارت واقع خواهند شد. و خدا حکم میکند و حکم او را رد کننده‌ای نیست[1].

فصل هفدهم

در اینکه اصول شهرنشینی و حضارت در سایهٔ پدید آمدن دولتهاست و این اصول بسبب پیوستگی و پایداری دولتها رسوخ می‌یابد[2]

زیرا شهرنشینی‌ازحالات عادی وزاید براحوال‌ضروری اجتماعی وعمران‌است و زاید بودن آن برحسب اختلاف رفاه و تفاوت ملتها از لحاظ کمی و فزونی عدهٔ نفوس آنها فرق میکند و این اختلاف بیحد و حصراست. این حالت حضارت هنگامی است که انواع گوناگون تفنن پدید میآید و بنابر این بمنزلهٔ صنایع است که در هر گونهٔ آن نیاز به صنعتگران ماهر در آن است و بهمان اندازه که‌انواع

۱- والله یحکم لامعقب لحکمه. سورة الرعد، آیهٔ ۴۱.   ۲ ـ رسخوها در چاپ (۱) غلط است.

آن فزونی‌می‌یابد، سازندگان و هنرمندان گوناگون نیز در آن پدید می‌آیند و آن نسل بدان آشنا می‌شوند و پس از گذشت زمان‌های متوالی و پیاپی کوشیدن در آنها، آن گروه هنرمند هریك درهنر خود استاد میشوند و درشناسایی آن‌مهارت می‌یابند و در طی قرون دراز و سپری شدن سالیان ممتد و پیاپی آمدن روزگاران بر استحکام و رسوخ آنها افزوده میشود و بیشتر صنایع بعلت توسعهٔ عمران و فزونی وسایل رفاه در شهرها پدید می‌آید و همهٔ آنها از جانب دولت بوجود می‌آید، زیرا دولت اموال رعیت را گرد می‌آورد و آنها را در راه خواص و رجال‌خود صرف میکند و زندگی آنان از لحاظ جاه و جلال بیش از ثروت توسعه می‌یابد و بنابراین درآمد این اموال از رعایا و هزینهٔ آن در میان اعضا و کارکنان دولت و دیگر شهرنشینانی است که خود را بـه ایشان می‌بندند و این گروه بیشتراند و از راه پیوستگی بآنان ثروتهای بزرگ بدست می‌آورند ودر زمرهٔ توانگران درمی‌آیند و عادات و شیوه‌های تجملی رفته رفته فزونی می‌یابد و در میان آنان کلیهٔ فنون و انواع هنرها استحکام می‌پذیرد و این است حضارت؛ و از اینرو می‌بینیم شهرهائی که در نقاط دور دست واقع‌اند هرچند از نظر عمران و جمعیت ترقی کرده باشند همچنان عادات و احوال بادیه‌نشینی در آنها غلبه دارد و از کلیهٔ شیوه‌ها و رسوم حضارت دور میباشند. برعکس شهرهائی که در وسط کشور و در نواحی مرکز و پایتخت دولت واقع‌اند دارای همه گونه وسایل حضارت میباشند. و تنها موجب این امر این‌است که شهرهای اخیر در مجاورت سلطان هستند وثروت او بدانها سرازیر میشود مانند آب که آنچه بدان نزدیك است سرسبز است وسپس زمین نزدیك‌بدان تا سرانجام بر مسافت دور بخشکی منتهی می گردد. و ما در فصول پیش یادکردیم که سلطان و دولت بمنزلهٔ بازاری برای جهان است که همهٔ کالاها در آن بازار و پیرامون نـزدیك آن یافت میشود و هر گاه از بـازار دور شویم هیچگونه کالائی نمی‌یابیم و اگر این دولت روزگار درازی دوام یابد و سلسلهٔ پادشاهان آن پیاپی

در آن شهر سلطنت کنند حضارت در میـان آنان استحکام می‌یابد و بیش از پیش رسوخ میکند و این حقیقت را میتوان در قوم یهود ملاحظه کرد کـه چون سلطنت ایشان قریب هزارو چهار صد سال در شام مستقر بود حضارت آنان رسوخ یافت و در کیفیات و عادات و رسوم معاش و تفنن در انواع هنرهای آن مـانند خوراکیها و پوشیدنیها و همهٔ امور خانه‌داری مهارت پیدا کردند چنانکه تـا امروز هم اغلب آداب مزبور را از آنان فرا میگیرند وحضارت و آداب و رسوم آن در شام ازایشان و هم از دولت روم که پس از آنان ششصد سال سلطنت کردند و در نهایت حضارت بسر میبردند، ریشه دوانید و رسوخ کرد.

و همچنین قبطیان که پادشاهی ایشان سه‌هزارسال درمیان مردم بطول انجامید و عادات و رسوم حضارت در کشور ایشان، مصر، رسوخ یافت و بدنبال آنان نوبت فرمانروایی یونانیان و روم [در آن کشور] فرا رسید و سپس دوران اسلام فـراز آمد که رسوم و آداب همهٔ آنان را نسخ کرد و همچنان عادات حضارت پیوسته در آن کشور پایدار است.

و نیزعادات ورسوم حضارت دریمن ریشه دوانید، زیرا دولت عرب از روزگار عمالقه و تبابعه هزاران سال در آن کشور پی در پی سلطنت کرد و سپس پادشاهی قبیلهٔ مضر جانشین حضارت آنان شد.

و همچنین حضارت درعراق استحکام یافت، زیرا دولت‌های نبطیان و ایرانیان از آغاز دوران کلدانیان و کیانیان وساسانیان (کسرویه) وسپس عرب، هزاران‌سال پیوسته در آن کشور فرمانروایی کردند؛ و بنابرین تا این روزگار بر روی زمین مردمی از شامیان و عراقیان و مصریان متمدن‌تر نبوده‌اند و نیز عـادات حضارت دراندلس هزاران سال رسوخ یافته‌است، زیرا دولت عظیم قوط (گت)[1]ها دیرزمانی در آن کشور فرمانروایی کرد و آنگاه دولت بنی‌امیه جانشین دولت گتها شد و هر

۱- Goths

دو دولت مزبور از دول بزرگ بوده‌اند و ازاینرو عادات حضارت پی در پی در آن کشور پدید آمده و استحکام یافته است.

و اما در افریقیه و مغرب پیش ازاسلام دولت مقتدر وپادشاهی بزرگی وجود نداشته، تنها رومیان فرنگ تا افریقیه دریانوردی کرده و سواحل آن سرزمین را متصرف‌شده‌اند و بربرهای سواحل چندان‌ازآنان اطاعت نمیکرده‌اند وفرمانروایی رومیان در میان‌آنان مستحکم نبوده است؛ چه بربرها همواره در حال کوچ کردن و مسافرت ازناحیه‌ای بناحیهٔ دیگر بوده‌اند. و درمجاورت اهل‌مغرب هیچگاه دولت بزرگی وجود نداشته‌است، بلکه ایشان برای اظهار فرمانبری نسبت به دولت گتها (قوط) کسانی بماورای دریا گسیل میداشتند. وچون خدا اسلام را برای جهانیان آورد وعرب افریقیه ومغرب را تصرف کرد، دولت عرب در آن سرزمین چندان‌دوام نیافت وتازیان اندك زمانی دراوایل اسلام برآن ناحیه فرمانروائی کردند ودرآن روزگار در حالت بادیه‌نشینی بودند وآنانکه درافریقیه و مغرب مستقرشدند در دو ناحیهٔ مزبور آثاری ازحضارت ندیدند تاخلف آن‌را از سلف تقلید کند، زیرا بربرها غرق آداب بادیه‌نشینی بودند. آنگاه دیری نگذشت که بربرهای مغرب اقصی (مراکش) در روزگار هشام بن عبدالملك به‌رهبری میسرهٔ مطغری قیام کردند واز فرمانروائی عرب سرباز زدند و دولت مستقلی تشکیل دادند و اگرچه با ادریس بیعت کردند، ولی‌دولت‌اودرمیان بربرها یك‌دولت عربی بشمار نمیرفت، زیرا بربرها اورا بفرمانروایی رسانیدند و بجز گروه اندکی عرب در میان آنان یافت نمیشد. تنها افریقیه در دست اغلبیان و عربهائی که بدولت آنان وابسته بودند باقی ماند و آنها بعلت آنکه بمرحلهٔ ناز و نعمت و تجمل کشورداری رسیده بودند و شهر قیروان عمران وجمعیت فراوانی داشت، دارای‌اندکی آثارحضارت هم بودند واین حضارت را خاندانهای کتامه و آنگاه صنهاجه پس‌از آنان به‌ارث بردند و همهٔ این دورانها اندك‌است و به چهارصد سال نرسیده است و دولت ایشان سپری گردید و

آیین حضارت تغییر یافت زیرا حضارت مزبور هنوز استحکام نیافته بود و عربهای بادیه‌نشین موسوم به هلالیان (بنی‌هلال) بر افریقیه غلبه یافتند و آن حضارت را ویران ساختند و نشانه‌های نهانی ازحضارت وعمران در آن سرزمین تا این روزگار هم باقی مانده است که اگر در وضع خاندانهای بازمانده از متقدمان که در قلعه[1] یا قیروان[2] یا مهدیه[3] هستند دقت کنیم خواهیم دید در امور خانه و عادات و رسوم آنها نمونه‌هائی ازحضارت وجود دارد که باتمدنهای دیگردر آمیخته است وشهرنشین بینا و آگاه میتواند آنها را از یکدیگر بازشناسد و این وضع در بیشتر شهرهای افریقیه دیده میشود؛ ولی‌در مغرب و شهرهای آن بدینسان نیست، زیرا دولت عرب در افریقیه مدت درازی از روزگار اغلبیان و شیعیان (فاطمیان) و صنهاجه در آن سرزمین رسوخ یافته است.

لیکن درمغرب از آغازدولت موحدان اصول بسیاری ازآداب ورسوم حضارت اندلس رواج یافت وآن عادات وشیوه‌ها در آنجااستحکام پذیرفت، زیرا دولت آنان براندلس هم استیلا داشت و بسیاری از اهالی آن کشور خواهی نخواهی بمغرب منتقل شدند و توسعهٔ مرزهای دولت موحدان را میدانیم تا چه حد بوده است؛ از اینرو مغرب بمیزان شایسته‌ای از حضارت برخوردار بود و آداب آن در آن سرزمین استحکام یافته بود و قسمت عمدهٔ این تمدن بسبب مردم اندلس انتشار یافت.

سپس هنگام مهاجرت مسیحیان مردم مشرق اندلس به افریقیه منتقل شدند و در شهرهای آن ناحیه آثاری از تمدن بجای گذاردند که بیشتر آنها در تونس با حضارت مصر و آداب ورسومی که مسافران بدان سرزمین منتقل میساختند درآمیخت و بدینسان مغرب و افریقیه از حضارت قابل ملاحظه‌ای برخوردار شد که ویرانی

۱- پایتخت شهرهائی‌که صنهاجیان برآن‌ها حکومت میکرده‌اند که برمسافت یك‌روز راه از المسیلة واقع است.   ۲ - مقر فرمانروائی اغلبیان.   ۳ - پایتخت دولت موحدان (فاطمیان).

و نامسکونی از آن رخت بر بست و ناپدید شد[۱] ولی بربرهای مغرب بهمان شیوه‌های بادیه‌نشینی و خشونت زندگی باز گشتند. و در هر حال حضارت در افریقیه بیش از شهرهای مغرب تأثیر بخشیده‌است، زیرا سلسله‌های دولتهای پیشین در آن سرزمین بیش از مغرب بوده‌اند و عادات و رسوم ایشان بمصریان نزدیکتراست، ازاینرو که رفت و آمد میان دو ناحیه فراوان‌است. پس این راز را که ازدیده‌های مردم پوشیده است باید نیك دریافت.

و باید دانست که همهٔ اینها از اموری‌است که با یکدیگر تناسب‌دارند، یعنی وضع دولت ازلحاظ ضعف و نیرومندی و بسیاری یك ملت یا یك نسل و بزرگی شهر یا شهرستان وفراوانی نعمت وثروت ودیگر کیفیات همهٔ اینها باهم متناسبند. [زیرا دولت و پادشاهی بمنزلهٔ صورت جمعیت و اجتماع است و مجموعهٔ رعایا و شهرها همچون مادهٔ آن صورت‌اند][۲] چنانکه اموال خراج‌عاید مردم میشود وثروت ایشان اغلب از بازارها و تجارتخانه‌هایشان بدست میآید وهر گاه سلطان حقوق ومستمری را به اعضای خود بپردازد باز همان ثروت در میان مردم پراکنده میشود و باز از راه آنان بسوی دولت میرود و بنابراین ثروت بوسیلهٔ باج و خراج ازدست مردم خارج میشود وازراه مستمری‌ها وحقوقها به ایشان‌بازمیگردد؛ وثروت رعایا بنسبت توانگری دولت‌است وهمچنین‌بنسبت ثروت رعایا وبسیاری‌ایشان، دولت توانگری می‌یابد و اساس و اصل همهٔ‌اینها عمران و اجتماع وفزونی آن‌است. پس‌این نکات‌را باید در نظر گرفت و نیك اندیشید آنوقت همهٔ آنها را در دولتها خواهیم یافت، و خدا حکم میکند و حکم او را رد کننده‌ای نیست.[۱]

---

۱ - (عفا) در(۱) بغلط (عفی) آمده است. ۲- ازچاپ «ب» صورت و ماده اصطلاح حکمت است که بارها مؤلف آنهارا بکار برده.

۱ - والله یحکم لامعقب‌لحکمه. س. الرعد. آ: ۳۱

فصل هجدهم

در اینکه (شهرنشینی و) حضارت نهایت عمران و پایان دوران آن‌است و همین حضارت فساد و تباهی آنرا اعلام میدارد

درضمن‌مطالب فصول گذشته ثابت کردیم که کشورداری ودولت بمنزلهٔ هدفی برای هرعمران یااجتماع است[1] خواه درمرحلهٔ بادیه‌نشینی وخواه شهرنشینی باشد و هر کشور و بازاری را سرانجام، دوران و عمر محسوسی‌است چنانکه هریك از موجودات موالید طبیعت عمر محسوسی دارند.

و در علوم عقلی و نقلی ثابت شده است که مرحلهٔ چهل سالگی برای انسان نهایتی است که تا آن سن قوای او در افزایش ورشد و نمو میباشد وهمینکه به‌این سن میرسد طبیعت مزاج اومدت معینی‌ازرشد و نمو بازمیایستد وآنگاه رو به‌انحطاط میرود. بنابراین باید دانست که شهرنشینی نیز در عمران بمنزلهٔ نهایتی‌است که در دنبالهٔ آن مرحلهٔ فزونتری وجود ندارد، زیرا هنگامیکه تجمل و ناز و نعمت برای مردم یك اجتماع حاصل آید بطبع آنانرا بشیوه‌های شهرنشینی میخوانند وبعادات آن متخلق میسازد. و شهرنشینی یا حضارت چنانکه دانسته شد عبارت ازتفنن‌جوئی درتجملات و بهتر کردن کیفیات آن و شیفتگی به‌صنایعی‌است که‌کلیهٔ انواع وفنون گوناگون آنها ترقی می‌یابد، مانند صنایعی که برای امور آشپزی و پوشیدنیها یا ساختمانها یا گستردنیها یا ظروف و همهٔ کیفیات خانه‌داری آماده میشود و برای زیبا کردن هریك ازآنهاصنایع بسیاری‌است که در مرحلهٔ بادیه‌نشینی به‌هیچیك از آنها نیازی‌نیست وضرورتی‌برای زیبا کردن‌آنها یافت نمیشود وهر گاه زیبا کردن دراین کیفیات امورخانه بمرحلهٔ نهائی برسد بدنبال آن فرمانبری ازشهوات پدید

---

1 - از «پ». در(۱) بغلط، لاغایة است وصحیح‌آن: هدفی‌برای عصبیت و حضارت هدف بادیه‌نشینی است وهمهٔ مظاهر اجتماع از بادیه‌نشینی و حضارت و پادشاهی و رعیت، دارای عمرمخصوص هستند، چنانکه هریك از اشخاص آفریده، عمری‌محسوس‌دارد.

میآید و نفس انسان ازاین عادات به الوان گونا گونی متلون می‌شود که حال وی با آنها درهیچیك ازامور دین و دنیای او استقامت نمی‌پذیرد واصلاح نمی‌شود. اما اصلاح نشدن امور دینی بسبب آن است که آئین «صبغت» عادات مزبور چنان در وی ریشه میدواند و مستحکم میشود که جدا شدن از آنها براو دشوارمیگردد. واصلاح نشدن امور دنیوی وی بدان سبب است که عادات مزبور نیازمندیها ومخارج بسیار برای او پیش میآورد و این نیازمندی‌ها بحدی‌افزون‌است که عواید او در برابر آنها وافی نیست، زیرا بعلت تفنن‌جوئی درشهر نشینی مخارج مردم‌شهر فزونی می‌یابد وحضارت بنسبت اختلاف عمرانها متفاوت‌است وهرچه عمران بیشتر باشد حضارت بهمان نسبت کاملترخواهد بود. وما در فصول پیش یاد کردیم که شهرهای پرجمعیت بگرانی بازارها وفزونی بهای نیازمندیها اختصاص‌دارد. سپس وضع باجها برقیمتها میافزاید زیرا کمال حضارت همیشه درپایان دوران دولت وهنگام نیرومندشدن آن روی‌میدهد واین مرحله همان زمان وضع باجها بوسیلهٔ دولتهاست، چه دراین‌مرحله مخارج دولت چنانکه یاد کردیم فزونی‌می‌یابد ونتیجهٔ وضع باجها این‌است که فروشندگان کالاها اجناس‌خودرا گران‌میکنند، زیرا کلیهٔ بازاریان وبازرگانان باجهارا حساب میکنند وآنها را روی بهای کالاها و اجناس خود میافزایند و کلیهٔ مخارجی را که برای بدست‌آوردن اجناس متحمل میشوند وحتی مخارج خودشان را بربهای کالاها اضافه میکنند وبدین‌سبب باجها داخل قیمت اجناس میشود وبالنتیجه مخارج شهر-نشینان افزایش می‌یابد وازمرحلهٔ میانه‌روی به‌اسراف منتهی‌میشود وهیچ‌راهی برای بیرون شدن ازاین وضع‌ندارند، زیرا عادات تجمل‌خواهی وشهرنشینی برآنان چیره میشود و از آنها فرمانبری میکنند و کلیهٔ وجوهی را که از راه پیشه‌ها و حرفه‌ها بدست میآورند باید صرف اینگونه‌تجملات کنند وازاینرو یك به‌یك گرفتار بینوائی وفقرمیشوند ودر ورطهٔ مسکنت وناداری غوطه‌ور میگردند وخریداران کالاها تقلیل میابند و درنتیجه بازارها کاسد میشود ووضع شهررو بتباهی میگذارد و موجب همهٔ

اینها افراط درامور شهرنشینی و تجمل‌خواهی و ناز و نعمت است. واینها مفاسدیست که بطور عموم در بازارها و عمران شهرروی میدهد و اما فسادی که در نهاد یکایک ازاهالی شهر بخصوص راه می‌یابد عبارت‌است ازرنجبردن وتحمل سختیها برای نیازمندیهای ناشی ازعادات وبه‌اقسام بدیها گرائیدن برای بدست آوردن آنها و زیانهائی که پس از تحصیل آنها به‌روان آدمی میرسد وخوی‌انسان را به‌رنگهای گوناگون بدی درمیآورد. وبهمین‌سبب فسق وشرارت و پستی و حیله‌ورزی در راه بدست‌آوردن معاش خواه از راه صحیح وخواه‌ازبیراهه فزونی‌می‌یابد و نفس‌انسان به‌اندیشیدن‌دراین‌امورفرو میرود ودراینگونه کارها غوطه‌ورمیشود وانواع حیله‌ها در آن بکار می‌بردچنانکه‌می‌بینیم‌اینگونه کسان بردروغگوئی وقمار بازی وغل‌وغش کاری‌و فریبندگی و دزدی وسوگندشکنی‌و رباخواری در معاملات گستاخ‌میشوند.

سپس می‌بینیم (بعلت بسیاری شهوات و لذتهای ناشی از تجمل‌پرستی)[1] به‌راهها وشیوه‌های فسق وبدکاری وتجاهر بدانها بیناتر وآگاه‌ترند ودرراه فرورفتن در این گونه لذات حشمت و وقار را حتی در میان نزدیکان و خویشاوندان و محارم خویش از دست میدهند؛ درصورتیکه خوی بادیه‌نشینی‌انسان را به‌شرم‌داشتن از گفتاربد درنزد خویشان ومحارم وادار میکند و هم میبینیم چنین کسانی به‌مکرو فریبکاری‌آشناتر و داناتراند وباحیله‌و فریب‌آنچه‌را که برای کیفراین زشتیها و مقهورگشتن آنان ممکن است پیش‌آید از خود می‌رانند. چنانکه صفات مزبور در بیشترآنان بجزکسانیکه خداوندآنانرا (ازبدی) نگهمیدارد بمنزلهٔ عادت وخوئی استوارمیشود. وشهرهمچون دریائی میشود که امواج فرومایگان وصاحبان اخلاق زشت و ناپسند درآن بجنبش درمیآید. وبسیاری از پرورش یافتگان دستگاه دولت و فرزندان ایشان که از تربیت صحیح محروم مانده‌اند نیز در این صفات با دیگر بدخویان شرکت میجویند و همنشینی وآمیزش درآنان تأثیرمی‌بخشد. هرچند از

---

۱ ـ قسمت داخل‌پرانتز درچاپهای مصر وبیروت نیست.

خداوندان نسب وخاندانهای اصیل باشند ، زیرا مردم همه بشر ومشابه یکدیگرند وبرتری وامتیاز یکی بر دیگری به‌خوی نیك واکتساب فضایل و پرهیز از رذایل است . و بنابراین اگر در نهاد کسی (آئین فرومایگی وپستی به هرشیوه‌ای که باشد) استحکام پذیرد [وخوی نیکی دروی تباه شود][1] آنوقت پاکی نسب و اصالت خاندان به وی سودی نخواهد بخشید واز این رو بسیاری از زادگان خاندانهای شریف وخداوندان حسب واصالت ووابستگان بدولت‌را می‌یابیم که درورطهٔ سفاهت وجهل فرو رفته و پیشه‌های پست برای کسب معاش اختیار کرده‌اند ، زیرا اخلاق آنان فاسد شده وبآئین شرو پستی‌خو گرفته‌اند و هر گاه اینگونه رذایل در شهر یا در میان مردم تعمیم یابد خداوند ویرانی و انقراض آنانرا اعلام میفرماید و این معنی گفتار خدای تعالی است که گوید : و چون خواهیم قریه‌ای را هلاك کنیم بناز و نعمت سرشدگانش میفرمائیم پس نافرمانی میکنند و از آن پس بر آن حکم ثابت میشود و آنگاه آن قریه را بسختی هلاك میگردانیم.[2]

و دلیل آن این‌است که پیشه‌های آنان دراین هنگام با نیازمندیهاشان برابری نمیکند ، زیرا عادات و رسوم بسیاری پدید میآید و دل انسان آنها را می‌پسندد ومیجوید وازاینرو وضع‌زندگی آنان به‌استقامت نمی گراید وهر گاه وضع زندگی مردم یکایك فاسد شود به‌انتظامات شهر خلل راه می‌یابد وویران میشود . و از اینجاست معنی گفتار بعضی‌ازخواص که میگویند هر گاه درشهر نارنج فراوان غرس کنند، انذار به‌ویرانی آن خواهد بود؛حتی بسیاری ازمردم عامی کاشتن نارنج را در خانه‌ها بفال بدمیگیرند واز کاشتن آن پرهیزمیکنند، ولی منظوراصلی این نیست که درخت نارنج نامبارك‌است وخاصیت آن چنین‌است، بلکه معنی این گفتار این‌است که بوستان‌هاوروان کردن آبها ازلوازم شهر نشینی‌است. گذشته‌ازین‌درخت نارنج ولیمو

---

۱ ـ قسمت داخل‌کروشه وپرانتزدرچاپهای مصرو بیروت نیست. از ینی و (پ) ترجمه شد .

۲ ـ و اذا اردناان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوافيها فحق عليهاالقول فدمرناها تدميرا . سورهٔ اسری ، آیهٔ ۱۶ .

وسر و وامثال اینها که نه‌میوه‌های خوشمزه‌دار ندو نه‌سودی از آنهاحاصل میشود ازهدفهای شهر نشینی است، زیرا تنها منظور از کاشتن آنها در بوستانها زیبائی اشکال آنهاست. واینگونه درختان را نمیکارند مگر پس ازرسیدن بمرحلهٔ تفنن‌جوئی که ازشیوه‌های تجمل‌پرستی بشمارمیرود واین همان مرحله‌ایست که در آن بیم هلاك وخرابی‌شهر است و مردم آن نابود شوند، چنانکه گفتیم. و نظیرهمین معنی را در بارهٔ خرزهره هم گفته‌اند، ولی آنهم از نوع درختان یاد کرده است که فقط آنرا برای رنگین کردن بوستانها میکارند چه شکوفه‌های رنگارنگ سرخ وسفید دارد و کاشتن‌چنین درختان و گلهایی ازشیوه‌های تجمل‌پرستی است.ودیگر از مفاسد شهر نشینی فرو- رفتن در شهوات و لگام گسیختگی در آن‌است بعلت آنکه تجمل‌پرستی شیوع میابد و در نتیجه تفنن در شهوات شکم از قبیل خوردنیهای لذیذ [و آشامیدنیهای گوارا پدید میآید][1] وبدنبال آن تنوع در شهوات فرج بوسیلهٔ انواع زنان بصورت زنا ولواط پدید میآید واینگونه اعمال بفساد نوع منتهی میشود [یا بواسطهٔ اختلاط انساب چنانکه درزنا روی میدهدو آنوقت کار بجائی میکشد که هرفردفرزند خودرا نمیشناسد، زیرا او غیرشرعی واز زناست وازاینرو که آبهای آمیخته در رحمها سبب میشود که پدران فاقد مهرطبیعی نسبت بفرزندان می گردند و وظایفی را که نسبت بآنان برعهده دارند انجام نمیدهند و درنتیجه کودکان هلاك میشوند واین وضع به انقطاع نوع منجرمیگردد. یا آنکه فسادنوع بیواسطه چیزی روی میدهد، چنانکه لواط بخودی خود بعدم نسل گذاری منتهی میشود و آن درفساد نوع شدیرتراست زیرا بدان منجرمیگردد که نوعی بوجود نمیآید، ولی زنا بعدم آنچه ازآن حاصل می‌شود منتهی می گردد وبهمین سبب درمذهب مالك، رح، مسئلهٔ لواط آشکار تر از مذهب‌دیگران است و نشان میدهد که او بمقاصد شریعت بصیر تر بوده وآنها را برای مصالح در نظر میگرفته است . پس باید این نکته را دریافت][1] و در نظر

۱۰ ـ قسمت‌های داخل کروشه از (پ) و (ینی) است و درچاپهای مصر وبیروت نیست.

گرفت که غایت عمران واجتماع عبارت ازحضارت وتجمل خواهی است وهر گاه اجتماع به‌غایت خود برسد بفساد برمیگردد و مانند عمر طبیعی کلیهٔ حیوانات در مرحلهٔ پیری داخل میشود بلکه میگوئیم خویهائی که ازحضارت بدست می آید عین فساد است زیرا انسان‌را بیگمان وقتی میتوان انسان نامید که برجلب متافع ودفع مضار واستقامت احوال واخلاق‌خود برای کوشیدن درین‌راه قادر باشد وحال آنکه یکفرد شهرنشین توانائی ندارد که نیازمندیهای خودرا بتن خویش فراهم آورد، یا بدانسبب که درنتیجهٔ آرامش‌طلبی ازآن عاجز است یا بسبب بلندپروازی که بعلت تربیت درمهدناز ونعمت وتجمل‌پرستی برای اوحاصل آمده‌است و این‌دوصفت هردو مذموم است. وهمچنین نمیتواند زیانهارا ازخود براند زیرا خوی دلاوری را بسبب تجمل پرستی وقهر تأدیب ازدست میدهد ودرنتیجهٔاین‌تربیت‌متکی به‌نیروی‌نگهبانی ولشکری میشود تا ازوی دفاع کند. گذشته ازین او غالباً از لحاظ دینی فاسد می- شود زیرا عادات وفرمانبری ازآنها مایهٔ تباهی وی میشود و ملکات اخلاقی او بجز درافراد نادری تغییرمی‌یابد چنانکه ثابت کردیم وهر گاه انسان ازلحاظ قدرت‌خود وسپس در اخلاق ودین خویش فاسد شود در حقیقت او انسانیت خودرا تباه میکند ومسخ میگردد وبدین نظر گروهی [که از میان سپاهیـان سلطان به بادیه‌نشینی و زندگانی خشن نزدیکی میجویند سودمندتر از کسانی‌هستند] که[1] براصول آداب واخلاق شهری تربیت، میشوند این وضع درهردولتی موجود است. پس آشکار شد که حضارت‌سن وقوف‌ومرحلهٔ عدم رشد برای‌جهان درعمران واجتماع ودولتهاست. [و خدا یگانه مقهور کننده است].[2]

---

۱ - درچاپ‌های‌مصر وبیروت نیست.

۲ - درچاپ‌های‌مصر وبیروت نیست. والله‌الواحدالقهار . سورهٔالزمر، آیهٔ ۱۶ . ودرچاپ‌های مصر وبیروت آخر فصل چنین‌است: « وخدای سبحانه وتعالی هرروز درکاریست »: کل یوم هوفی‌شان سورهٔ الرحمن، آیهٔ ۲۹.: هرروز او درکاری است . (تفسیر میبدی ج ۹) آخر فصل با «ینی» مطابق است .

فصل نوزدهم

در اینکه شهرهائی که پایتخت ممالك میباشند بسبب فساد و انقراض دولتها ویران میشوند

درضمن تحقیقات و کنجکاویهائی که دربارهٔ عمران کردیم باین نتیجه رسیدیم که هر گاه بدولت اختلال و فساد راه یابد بهشهری که پایتخت فرمانروائی آن دولت میباشد نیز فساد وخرابی می‌رسد وعمران آن تقلیل می‌یابد وچه بسا که این فساد بهویرانی آن منتهی میگردد. و این‌وضع بتقریب بدون استثناء روی میدهد و سبب آن چندین امر است.

۱- هردولتی ناچار درآغاز کار بهروش بادیه‌نشینی است که اقتضای آن عدم دست‌درازی باموال مردم و دوری از خودنمایی‌است[۲] واین‌وضع موجب میشود که خراجها ومالیاتهائی که مادهٔ دولت‌است تخفیف یابد ومخارج کم شود وتجمل‌پرستی نقصان یابد پس‌هر گاه شهری که پایتخت آن کشور بوده بتصرف این‌دولت نوین درآید و کیفیات توانگری و تجمل‌خواهی ازآن رخت بربندد خواهی نخواهی تجمل‌خواهی‌درمیان زیردستان آن‌دولت که مردم آنشهرند نیز تقلیل می‌یابد زیرا رعایا همیشه تابع دولتند واز خوی و روش دولت پیروی می کنند واین پیروی یا بدلخواه واز روی میل است بسبب آنکه درطبایع بشر تقلید از بزرگان و رؤسا سرشته شده‌است ویا باجبار واز روی بی‌میلی‌است بدان سبب که خوی وشیوهٔ دولت برآنست که ازتجمل وناز ونعمت‌در کلیهٔ احوال‌وشئون زندگانی می کاهد وفوایدی که مادهٔ عادات ورسوم تجملی است کمتر بدست می‌آورد و بدین سبب حضارت شهر نقصان می‌پذیرد و بسیاری از عادات تجمل وثروت ازآن دور میشود ومعنی آنچه ما

۱- در (۱) بجای ، انقراض انتقاض است.

۲- تخذلق در (۱) غلط است.

دربارهٔ خرابی شهر باز می گوییم همین است.

۲ـ میدانیم که برای دولت کشورداری و استیلا بر دیگران ازراه غلبه‌یافتن حاصل میشود واین غلبه پس‌ازستیزه جوئیها وپیکارها بدست میآید وستیزه جوئی و دشمنی مقتضی آنست که میان اهل دو دولت مباینت واختلاف پدید آید وبردیگری درعادات واحوال (زندگی) فزونی وبرتری‌یابد وچیرگی یکی‌ازدو دولت متخاصم دیگری‌را ازمیان می‌برد.

وغلبه یافتن‌یکی از دوخصم بردیگری وی‌را منکوب میکند وازینرو احوال دولت پیشین‌وبویژه عادات‌تجملی آنان‌درنظر اهل دولت نوین زشت‌وشگفت و ناپسند جلوه میکند ازاینـرو درعرف ایشان آن عادات ازدست می‌رود چـون این دولت آنهارا انکار می کند تاآنکه بتدریج ومرور زمان عادات تجملی دیگری در میـان پیروان این‌دولت رشدونمو میکند واین‌عادات بمنزلهٔ حضارت نوبنیاد وازسر گرفته ایست ودرین میانه حضارت نخستین‌ازمیان می‌رود و نقصان می‌پذیرد ومعنی اختلال عمران دریك شهر همین‌است.

۳ـ هرملتی ناچار وطنی‌دارد که جایگاه نمو ورشد ونخستین مرکز تأسیس پادشاهی آنـان محسوب میگردد وهرگاه وطن و کشور دیگـری را متصرف شوند این ناحیه پیرو نخستین وطن‌آنان خواهد گردید وشهرهای آن تابع شهرهای آن خواهد بود ودایرهٔ حدود کشور آن ملت توسعه خواهد یافت وناچار باید پایتخت نسبت به نقاط و ایالات مرزی در وسط قرار گیرد، زیرا پایتخت یك کشور شبیه مرکز دایره میباشد ودر نتیجه این‌پایتخت از جایگاه پایتخت نخستین دورمیشود و دلهای مردم بخاطر دولت وسلطان شیفتهٔ آن پایتخت میشود وخواه ناخواه عمران بدان شهر انتقال می‌یابد وعمران شهری که نخست پایتخت بوده تقلیـل می‌یابد و حضارت‌چنانکه ازپیش یاد کردیم عبارت ازوفورعمران واجتماع‌است، پس در نتیجه حضارت وتمدن آن‌هم نقصان می‌پذیرد ومعنی ویرانی واختلال آن همین‌است.

و این همان وضعی است که برای سلجوقیان روی داد که پایتخت خودرا از بغداد باصفهان انتقال دادند و هم برای عرب پیش ازآنان. که از مداین بکوفه و بصره عدول کردند و برای بنی‌عباس که پایتخت خودرا از دمشق به‌بغداد منتقل ساختند و برای مرینیان مغرب که از مراکش به فاس کوچ کردند. و خلاصه هر دولتی که پایتخت خودرا تغییر دهد به عمران پایتخت نخستین اختلال و ویرانی راه می‌یابد.

۴ــ دولت [تازه بنیاد هرگاه بردولت پیشین غلبه یابد][1] ناچار باید دربارهٔ هوی‌خواهان وپیروان دولت گذشته بیندیشد وآنانرا بناحیهٔ دیگری منتقل کند که ازغائلهٔ آنان درامان باشد وبیشترمردم شهر پایتخت پیروان و هوی خواهان دولت پیشین‌اند خواه سپاهیانی که درآغاز تشکیل دولت بدان شهر وارد شده‌اند و خواه اعیان‌واشراف شهر، زیرا غالباً اعیان وبزرگان هرطبقه وهرصنف با دولت آمیزش ورابطه داشته‌اند بلکه بیشترآنان درپرتو توجه دولت رشد ونمو کرده‌اند وازینرو هوی‌خواه آن می‌باشند وهرچند از لحاظ قدرت لشکری و عصبیت نتوانند بدان یاری کنند از روی تمایل ومحبت و عقیده طرفدار دولت پیشین‌اند. از سوی دیگر طبیعت و روش دولت تازه بنیاد اینست که کلیهٔ آثار دولت پیشین‌را محو کند و از اینرو همهٔ آنانرا ازشهر پایتخت به خاستگاه اصلی دولت درهمان کشور که در آن قدرت ونفوذ دارد انتقال میدهد، برخی ازآنانرا بصورت‌تبعید وحبس و گروهی را بنوع ارجمندی ومهربانی چنانکه مایهٔ نفرت آنان نشود وبدین وضع آنقدر ادامه می‌دهد تا آنکه در شهر پایتخت بجز سوداگران و پیران و بیکارانی از کشاورزان وعیاران وعامهٔ مـردم کسی باقی نمیماند وجـای آنان را نگهبانان ولشکریان و هوی‌خواهان دولت نوین میگیرند که شهر بوجود آنـان نیرو می‌یابد و هـر گاه

۱ـ قسمت داخل کروشه درچاپ های مصر و بیروت نیست و عبارت چنین است: «دولت دوم ناچار...» الخ.

طبقات اعیان ازیکشهر بروند ساکنان آن نقصان می‌پذیرد و معنی خلل راه یافتن بعمران شهر همین است. آنگاه ناچار باید در پرتو دولت جدید عمران تازه‌ای در پایتخت بوجود آید وحضارت دیگری باندازه وتناسب آن دولت ایجاد گردد. [و این‌وضع بمثابهٔ کسی‌است که مالك خانهٔ کهنه‌ای باشد وچگونگی بسیاری ازاطاقها ومرافق آن موافق مطلوب و احتیاجات او نباشد واو برتغییر دادن این‌چگونگی و تجدید][1] بنای آن بروفق میل ومطلوب خود قادرباشد وآنوقت آن خانه‌راخراب کند وسپس ازنو بنای دیگری بسازد. ونظیر این‌وضع دربسیاری از شهرهایی که پایتخت کشور بوده‌اند روی داده‌است وما بچشم خود دیده و دانسته‌ایم، وخدا شب وروز را اندازه میکند.[2]

ونخستین‌سبب طبیعی این امر بطورکلی این است که دولت وپادشاهی دربرابر عمران بمنزلهٔ صورت برای ماده‌است که شکل نگهبان نوع خود برای وجود ماده میباشد و درعلوم حکمت ثابت شده‌است که انفکاك یکی ازآن دو ازدیگری امکان‌ناپذیراست بنابرین دولت بدون عمران بتصور نیاید ودولت وپادشاهی بی‌عمران متعذر است بعلت آنکه تجاوز[3] درطبایع بشر است واین امر موجب می‌شود که در هرعمران واجتماعی حاکم و رادعی بوجودآید وسیاست امور ونگهبانی اجتماع تعیین گردد و این سیاست یا ازراه شریعت ویا ازراه کشورداری وپادشاهی اجرا میشود ومعنی دولت نیز همین است. وهرگاه آن‌دو ازیکدیگر تفکیك نشوند پس خواهی‌نخواهی اختلال یکی در دیگری مؤثر خواهد بود چنانکه نابودی یکی در نابودی دیگری تأثیر می‌بخشد وخلل عظیم البته در نتیجهٔ خللی‌است که به دولت کلی راه می‌یابد مانند دولت ایران وروم یا عرب بطورعموم یا دولت بنی‌امیه یا بنی‌عباس وغیره ، لیکن دولت فردی مانند دولت انوشیروان یا هرقل یا عبدالملك بن

۱ـ قسمت داخل‌کروشه درچاپ‌های مصر وبیروت با چاپ (ك) اختلاف دارد وما ازچاپ(پ) ترجمه‌کردیم. ۲ـ والله یقدرالليل و النهار. سورهٔ‌المزمل، آیهٔ ۲۰. ۳ـ در « ینی » تعاون است بجای ؛ العدوان وآنگاه معنی‌عبارت چنین است: بسبب تعاونی که در طبایع بشر است.

مروان یا رشید زمامداران آن پیاپی دراجتماع یاعمران جانشین یکدیگر میشوند وهمان افراد عمران‌را پیاپی دنبال می کنند ونگهبان بقا و موجودیت آن می‌باشند ویکی بدیگری شباهت نزدیك دارد وازینرو اختلال بسیاری بآن‌راه نمی‌یابد زیرا دولت حقیقی مؤثروفاعل درمادۀ اجتماع ازآن عصبیت وقدرت لشکری‌است[1] وآنهم بازمامداران دولتها بطور استمرار ادامه می‌یابد. لیکن هر گاه‌آن عصبیت ازمیان برود وعصبیت دیگری که دراجتماع مؤثر باشد آنرا منکوب کند کلیۀ خداوندان قدرت آن دودمان منقرض میشوند وخرابی ونابسامانی بزرگی بدولت راه می‌یابد چنانکه درآغازفصل ثابت کردیم.[وخدا برهرچه بخواهد تواناست «اگرخواهد شمارا ببرد وخلقی تازه بیاورد وآن برخدا دشوار نیست»].[2]

فصل بیستم

دراینکه برخی ازشهرها بصنایع خاصی اختصاص می‌یابند

زیرا پیداست که بعلت تعاون وهمکاری که درطبیعت اجتماع وجود داردکار-های مردم یك‌شهر (بیکدیگر پیوسته است) و یکی موجب پدید آمدن دیگری می-شودوهر کاری که بدینسان مورد لزوم واقع میگردد به‌برخی ازمردم شهر اختصاص می‌یابد که آنرا پیشۀ خود میسازند و درساختن آن مهارت وبصیرت پیدا میکنند وبدان اختصاص می‌یابند وآنرا وسیلۀ معاش وروزی خود قرار میدهند زیرا صنعت مزبور مورد نیاز عموم اهالی شهر میباشد وکاری که دریك شهر ضرور نباشد و عامۀ مردم بدان احتیاج نداشته باشند کسی بدان توجه نمیکند و متروك میگردد زیـرا

۱ـ از (ینی) درچاپ‌های مصر عبارت مغشوش است.

۲ـ عبارات داخل‌کروشه درچاپ های مصر وبیروت نیست وقسمت داخل گیومه ترجمۀ آیات ذیل است، ان یشأید هبکم ویأت بخلق جدید وماذلك علی‌الله بعزیز. سورۀ ابراهیم، آیۀ ۲۲ـ۲۳ درچاپ‌های مصر وبیروت آخر فصل چنین است، « وخدا سبحانه و تعالی داناتر است. در « ینی » هم آخر فصل مطابق (پ) و این ترجمه است.

پیشه کنندهٔ آن سودی نمیبرد (و نمیتواند آنرا وسیلهٔ معاش خود سازد) لیکن پیشه‌ها ومشاغلی که از لحاظ معاش مردم ضروریست درهرشهری یافت میشود مانند خیاطی وآهنگری ونجاری و امثال آنها .

وصنایعی که ازنظر عادات وکیفیات زندگانی تجملی موردنیاز (توانگران) میباشد تنها درشهرهای پرجمعیت و بسیارآباد که‌آداب وشئون زندگانی تجملی و حضارت‌راپیش‌میگیرند‌رواج می‌یابد مانندشیشه گری وزرگری‌وعطرسازی‌وآشپزی ورویگری وساختن شیرهٔ انگور[1] وهریسه‌سازی[2] [ودیبابافی][3] ومانند اینها واینگونه صنایع‌هم درشهرهای مختلف باهم تفاوت دارند وبهراندازه که عادات ورسوم‌حضارت فزونی‌می‌یابد و کیفیات تجمل خواهی ایجاب می کند صنایعی ازین نوع پدیدمیآید و در یك شهر متداول میشود و در شهر دیگروجود ندارد چنانکه گرمابه‌ها را می‌توان ازین‌مقوله‌شمرد که تنها در شهرهای متمدن‌نشین پرجمعیت یافت‌می‌شوند زیرا تجمل‌خواهی و ناز ونعمت توانگری بنیان نهادن آنهارا ایجاب میکندو بهمین سبب در شهرهای متوسط حمام وجود ندارد و هر چند برخی از پادشاهان‌و رؤسا به بنیان نهادن گرمابه در اینگونه شهرها همت میگمارندو آنها را دایر میسازند ولی هنگامیکه عموم مردم از آنها استقبال نکنند بسرعت متروك و ویران میشود و متصدیان آنها این پیشه را رهامیکنند چه سودی نمیبرند که معاش آنانرا تأمین کند ، و خدا میگیرد (روزی) و میگشاید[4] (روزی).

---

۱ ـ دسلان کلمهٔ « سفاج » را بدینسان ترجمه‌کرده ولی درکتب لغت « سفاج » بدین معنی نیامده است. ۲ـ هریسه طعامی است‌که از گوشت وحبوب ترتیب دهند، بهترین آن‌آن‌است‌که ازگندم و گوشت مرغ سازند (منتهی الارب) . ۳ ـ قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست و بجای‌آن چنین است : « الفراش و الذباح» که‌معنی آنها مناسب مقام نیست و گویا (ذباح) تصحیف دباج و فراش مصحف هراس است ۴ ـ والله یقبض ویبسط . سورهٔ بقرة آیهٔ ۲۴۶

فصل بیست و یکم

در اینکه در شهرها هم عصبیت وجود دارد و برخی از آنها بر دیگری غلبه می‌یابند

پیداست که پیوند خویشاوندی ووابستگی بیکدیگر در طبایع بشر وجود دارد هر چند از یك نسبت و دودمان نباشند. ولی اینگونه وابستگی چنانکه یاد کردیم از خویشاوندی نسبی ضعیفتر است وبدان برخی از مزایای عصبیت که ازراه خویشی نسبی‌حاصل میشود بدست می‌آید. و بسیاری از مردم یکشهر ازراه زناشویی بهم می‌پیوندند و چندان با یکدیگر جذب میشوند تا رفته‌رفته مردم شهر به دسته‌ها و گروه‌های خویشاوندگوناگون تقسیم می گردند ومیان آنها نظیر همان‌دوستیهاو دشمنیهایی که در میان قبایل وعشایر وجود دارد مشاهده میکنیم‌چنانکه درهرشهر جمعیت‌ها و طوایف مختلفی تشکیل می‌یابد وهر گاه پیری بدولت راه یابد و(نفوذ و قدرت) دولت از سر زمین دور دست و مرزها برافتد، آنوقت مردمان شهرهای نواحی مزبور ناچار می‌شوند خود زمام امور خویش را در دست گیرند و در بارۀ حمایت و نگهبانی شهر خود(ازدستبرد متجاوزان) بیندیشند و در کارها بایکدیگر مشورت کنند ومردم ارجمند و بلندپایه را از طبقات پست و فرومایگان بازشناسند و چون در نهاد آدمی همت گماشتن بغلبه وریاست بطبع سرشته شده‌است از اینرو مشایخ وبزرگان که کشور را ازسلطه ودولت قاهری خالی می بینند در صدداستقلال بر می آیند و با یك دیگر بستیز بر میخیزند و برای خود هوی خواهان‌وپیروانی از موالی و پیروان و همسوگندان تشکیل می‌دهند و ثروت خودرا در راه اراذل و اوباش‌خرج می کنندتابحمایت آنان‌برخیزندآنگاه هوی‌خواهان هریك در پیرامون او گرد می‌آیند و سرانجام یکی‌از آنان بر دیگران غلبه می کند و او نخست با همگنان خود مهربانی می کند تا آنانرا نسبت بخود رام سازد سپس رفته‌رفته دست

بکشتار یا تبعید آنان میزنند تا قدرت‌ها ونفوذهائی را که در شهر هست درهم شکند و هرگونه سرکشی را از میان ببرد و در سراسر شهر خود باستقلال بفرمانروایی پردازد و می‌بیند بدینسان او پادشاهی کوچکی‌تشکیل داده است که فرزندانش فرمانروائی را از او بارث خواهند برد وازاین‌رو در این کشور کوچك همهٔ‌اموری که در یك کشور بزرگ روی می‌دهد از قبیل جوانی و شادابی و پیری (و زوال کشور) پدید می‌آید.

وچه بسا که برخی ازین گونه رؤسای شهرها بلند پروازیهائی میکنند که مخصوص پادشاهان بزرگ است ، پادشاهانی که خداوند قبایل وعشایر وعصبیت‌ها و لشکرکشی‌ها و جنگها و سرزمینهای پهناور و کشورهای گوناگون‌اند و مانند پادشاهان مزبور بر تخت می‌نشینندوهنگام‌سیروگردش‌در نواحی شهر سازکار(آلت) و موکب‌های لشکری با خود همراه میبرند و خاتم (مهر مخصوص) تهیه میکنند و دستگاه محتسبی تشکیل میدهند ومردم را وامیدارند که‌آنانرا مولی(امیرالمؤمنین) خطاب کنند چنانکه هر که وضع آنانرا ببیندآنرا بازیچه و مسخره تلقی‌می کند زیرا کلیهٔ نشانه‌های ویژهٔ پادشاهی را که آنان بهیچرو شایستگی آنها را ندارند بکار میبرند و مرسوم میدارندو آنچه آنان را بدین رفتار می‌راند همانا برافتادن دولت و امتزاج وپیوندبرخی از خویشاوندان است چنان که‌عصبیتی تشکیل‌می‌یابد و گاهی برخی از آنان ازاینگونه تقلیدهادوری می‌جویند و برای اینکه در معرض سخرهٔ دیگران واقع نشوند بشیوه‌های سادگی می گرایند.

و در عصر ما اینگونه حوادث در پایان دولت حفصیان در افریقیه روی‌داده است و در شهرهای جرید : طرابلس و قابس و توزر و نفطه و قفصه و بیکره وزاب ونواحی مجاور آنها هنگام برافتادن نفوذ دولت از دهها سال پیش نظیر وقایع مزبور اتفاق افتاده است و رؤسای آنشهرها باستقلال زمام امور شهر خودرا بدست گرفتند و خراج ومالیات را خود ازمردم گردآوری میکردند وبصورت ظاهر نشان

می‌دادند که از دولت مرکزی فرمانبری میکنند و به بیعتی ناپایدار و سست و نرمی و ملاطفت و انقیاد تظاهر می کردند درصورتیکه در حقیقت از همهٔ اینهادور بودند، و تا این روزگار فرمانروایی آنان بوراثت بفرزندانشان هم رسیده است. و همان درشتخوئی وغروری که بفرزندان و جانشینان پادشاهان دست میدهد برای جانشینان آنان هم حاصل شده است و خود را در زمرهٔ سلاطین میشمرند با اینکه دیر زمانی نیست که از مردم عامی و بازاری بشمار می‌رفتند. [تا اینکه مولای ما امیرالمؤمنین ابوالعباس این وضع را برانداخت و شهرهایی راکه در تصرف خود داشتند ازچنگال آنان بیرون آورد چنانکه در تاریخ آن دولت یاد خواهیم کرد.] [1].

و نظیر این کیفیت درپایان دولت صنهاجی نیز روی داده است و درشهرهای جرید مردم خود زمام امور رابدست گرفتند وآن ناحیه را باستقلال اداره‌میکردند تا آنکه پیشوا و پادشاه دودمان موحدان عبدالمؤمن بن علی‌شهرهای مزبور رااز آنان بازگرفت و همهٔ آن سرکشان را از قلمرو فرمانروایی که در آن داشتندبه مغرب انتقال دادواز آن بلاد آثار ایشان رامحوکرد ، چنانکه در تاریخ‌وی یاد خواهیم کرد.

همچنین در پایان دولت بنی عبدالمؤمن نیز چنین وقایعی در سبته روی داده است. و اینگونه اعمال غلبه‌جویی اغلب در میان بزرگان خاندانهای شریفی انجام می‌یابد که نامزد ریاست وپیشوائی شهر می‌باشند. گاهی‌هم برخی از سفلگان که از عامه وفرومایگان هستند استیلا می‌یابند واین هنگامی است که در نتیجهٔ بدست آوردن عصبیت و پیوند با اوباش موجباتی برای آنان فراهم آید که‌صاحب منزلت و پایگاه‌شوند، آنوقت بر مشایخ وبزرگانی که فاقد عصبیت می‌باشند غلبه میکنند و خدا[2] برکار خود غالب است.

۱ - قسمت داخل کروشه در چاپ (پ) نیست. ۲ - سبحانه و تعالی (چاپهای مصر و بیروت).

فصل بیست و دوم

در لغات شهر نشینان

باید دانست که لغات مردم شهرها عبارت از زبان ملت یا قومی است که بر شهرها غلبه می‌یابند یا آنهارا بنیان می نهند و بهمین سبب لغات کلیهٔ شهرهای اسلامی در مشرق و مغرب تا این‌روزگار عربیست هرچند شیوهٔ اصلی زبان عربی مضری فاسد شده و اعراب آن تغییر یافته است. و علت آن اینست که دولت اسلامی بر ملتها غلبه یافته است و دین‌و ملت برای عالم هستی و کشور بمنزلهٔ صورت‌اند وهمهٔ آنها مواد آن میباشند و صورت مقدم بر ماده است و دین از شریعت مستفاد میشود که بزبان عربست زیرا پیامبر ، ص ، عربی است پس لازم می‌آید که دیگر زبانها بجز عربی در همهٔ ممالك اسلامی متروك‌شود. واین امر را باید از گفتارعمر، رض، درنظر گرفت که سخن گفتن بزبانهای غیر عربی را نهی کرده و گفته است تکلم به زبان بیگانه (عجمی) مکرو فریبکاریست. و چون دین (اسلام) لغات غیر عربی‌را فروگذاشت و زبان رجال دولت اسلامی عربی بود کلیه زبانهای غیر عربی در همهٔ کشورها متروك ماند زیرا مردم پیرو سلطان و دین او می‌باشند و بکار بردن زبان عربی‌ازشعایر اسلام وفرمانبری‌ازعرب بشمار می‌رفت وملتهادرهمهٔ شهرها و کشورها زبانهای خود را فروگذاشتند و بزبان عرب سخن میگفتند چنانکه این زبان در همهٔ شهرها و بلاد اسلامی رسوخ یافت و زبانهای غیرعربی دخیل و بیگانه بشمار میرفت . آنگاه در نتیجهٔ آمیختن زبان عرب بازبانهای بیگانه فساد بدان راه‌یافت وبعضی از احکام آن دگرگونه شد واواخر کلمات آن تغییر پذیرفت وهرچند از لحاظ دلالت برمفاهیم براصل خود باقی‌بود و این‌زبان آمیخته را درهمهٔ شهرهای اسلامی زبان شهری‌مینامیدندو همچنین بیشتر اهالی‌شهرهای اسلامی‌درین روزگار از اعقاب تازیانی هستند که شهرهای مزبور را متصرف گردیده وقربانی تجمل

و ناز و نعمت آنها شده‌اند چه از لحاظ عدد بیش از ساکنان غیرعرب آن شهرها بوده‌اند.

و بدین سبب وارث سرزمین و دیار ایشان شده‌اند وزبان‌ها هم بوراثت از نسلی بنسل دیگر میرسد. از اینرو لغت اعقاب در برابر[1] لغت پدران بجای مانده است هر چند در نتیجهٔ آمیزش با بیگانگان رفته رفته احکام آن فاسد شده‌است واین زبان‌را شهری نامیده‌اند منسوب بمردم شهرها وپایتختها برخلاف لغت بادیه‌نشینان که از لحاظ عربیت ریشه‌دارتر و اصیل‌تر است. و چون ملتهای غیر عرب مانند دیلمیان و سلجوقیان در مشرق وزناته و بربر درمغرب بفرمان روایی رسیدند و برهمهٔ کشورهای اسلامی استیلا یافتند، زبان عربی بدین سبب فاسد شد ونزدیك بود از میان برود اگر مسلمانان بکتاب (قرآن) و سنت که حفظ دین وابسته به آنهاست عنایت نمی کردند و همین امر سبب برتری و موجب بقای زبان عربی[2] شهری در شهرها گردیده است. وچون تاتار ومغول که از کیش اسلام پیروی نمی‌کردند در مشرق بفرمان روایی رسیدند این مرجح از میان رفت و زبان عربی بر اطلاق تباه شد و در ممالك اسلامی عراق و خراسان و بلاد فارس و سرزمین هند و سند وماوراءالنهر و بلاد شمال و ممالك روم هیچگونه نشانه‌ای از آن بجای‌نمانده و شیوه‌های زبان (عرب) در شعر ونثر منسوخ شد، بجز درموارد قلیلی که خدای تعالی برای کسانی مسیرساخته بود زبان عرب‌را بطورصناعی بوسیلهٔ قوانین وقواعد درسی علوم عرب بیکدیگر می‌آموختند و سخنان عرب را حفظ می کردند.

وچه بسا که زبان عربی شهری (یا مضری) در مصر و شام و در مغرب و دراندلس ومغرب بعلت بقای دین وطلبیدن آن باقی مانده است وبدین‌سبب تاحدی زبان مزبور درآن کشورها محفوظ مانده‌است لیکن در ممالك عراق و ماوراءالنهر

---

۱ - درینی، برحال. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت چنین است، «موجب بقای زبان مضری از شعر و سخن گردیده است مگر اندکی در شهرها».

هیچگونه اثر و نشانه‌ای از آن باقی نیست و حتی کتب علوم را بزبانهای غیرعربی می‌نویسند و همچنین آنها را در محافل درس بزبان عربی تدریس نمی کنند [وخدا تقدیر کنندهٔ شب و روز است. درودخدا بر خواجهٔ ما محمد و خاندان و اصحاب او و سلام بسیار دائمی و جاویدان تا روز رستاخیز بر وی باد وستایش خدایرا که پروردگار جهانیان است. فصل چهارم از کتاب نخستین پایان یافت و پس از آن فصل پنجم دربارهٔ معاش واقسام پیشه و کسب است][1].

1 ـ قسمت داخل کروشه درچاپهای مصرو بیروت و هم در «ینی» نیست در«ینی» آخرفصل چنین است : والله‌مقدرالليل والنهار و آخر فصل در چاپهای دیگر چنین است : وخدابصواب داناتر است ».

باب پنجم از کتاب نخستین[۱]

در معاش (اقتصاد) و راههای کسب آن از قبیل پیشه‌ها و هنرها و کیفیاتی که درین‌باره روی میدهد و این باب دارای چندین مسئله است

فصل نخستین

در حقیقت رزق و محصول و شرح آنها و اینکه محصول عبارت از ارزش کارهای بشریست

باید دانست که انسان بطبع بوسایلی نیازمند است که خوراك و روزی او را در تمام احوال و مراحل زندگانیش از آغاز دوران خردسالی تا مرحلهٔ جوانی و روزگار بزرگسالی و پیری تأمین کند، و خدا بی‌نیاز است و شما نیازمندانید[۲] و خدا سبحانه و تعالی همهٔ آنچه را در اینجهانست برای انسان آفریده است و در چندین آیه از کتاب خود برو منت نهاده است و گوید:

برای شما همهٔ آنچه را در آسمانها و زمین است بیافرید[۳] و خورشید و ماه را برای شما رام کرد و دریا را برای شما رام فرمود[۴] و کشتی را برای شما مسخر کرد[۵] و چهارپایان را برای شما رام فرمود[۶]. و اینگونه شواهد در قرآن بسیار

---

۱ - آغاز فصل در «ینی» چنین است: بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم، صلی‌الله علی سیدنا محمدو آله فصل پنجم، در معاش . . . ۲ - والله الغنی - و انتم الفقراء، سورهٔ محمد، آیهٔ ۴۰.
۳ - ابن خلدون عین آیات قرآن را نیاورده بلکه ببعضی از معانی آنها اشعار کرده است، چنانکه آیهٔ نخستین اشاره به: و سخر لکم ما فی‌السموات والارض جمیعاً، سورهٔ جاثیة. آیهٔ ۲ و : والذی خلق لکم ما فی‌الارض جمیعا، سورهٔ بقرة، آیهٔ ۲۷ است. ۴- سورهٔ جاثیه، آیهٔ ۴۵: وسخر لکم‌البحر. ۵ - و سخر لکم‌الفلك. همان سوره و همان آیه. ۶ - اشاره بآیهٔ : الله‌الذی جعل لکم الانعام. سورهٔ‌المؤمن، آیهٔ ۷۹.

است و دست و قدرت انسان بر جهان و آنچه در آن هست گشاده است زیرا خدا او را بمنزلهٔ جانشین خود قرار داده است[۱] و نیروهای بشر پراکنده است پس آنها درین مورد اشتراک دارند. و آنچه یکی از آنان در نتیجهٔ این گشادگی بدست میآورد دیگری را از آن محروم می کند مگر آنکه عوضی از وی باز گیرد، پس هنگامیکه انسان قدرت یابد و از مرحلهٔ ناتوانی در گذرد در برگزیدن پیشه‌ها تلاش میکند تا آنچه را خدا بسبب آن باو ارزانی داشته‌است در تحصیل نیازمندیها و ضروریات زندگانی از راه پرداختن عوض آنها خود خرج کند[۲]. خدای تعالی میفرماید پس روزی را نزد خود بجوئید[۳]. و گاهی هم وسیلهٔ روزی بی کوشش و تلاش بدست میآید مانند بارانهائی که برای زراعت سودمند است و مانند آن. ولی با همهٔ این چنین موجباتی فقط کمک وی میباشد و ناچار باید تلاش کند، چنانکه در آینده بدان اشاره خواهیم کرد.

بنابرین بدست آورده‌های مزبور اگر بمیزان ضرورت و نیاز باشد وسیلهٔ معاش او خواهد بود و اگر از اندازهٔ ضرورت فزونی یابد آنوقت منبع ثروت و تمول او بشمار میرود.

سپس باید دانست که این بهره یا حاصلی که بدست میآید اگرسود آن عاید انسان شود و از ثمرهٔ آن برخوردار گردد و آنرا در راه مصالح و نیازمندیهای خود خرج کند چنین حاصلی را روزی و رزق مینامند.

پیامبر،ص، فرماید: «آنچه از ثروت تو بتو اختصاص دارد مقداریست که بخوری و آنرا تمام کنی، یا بپوشی و آنرا کهنه سازی، یا صدقه بدهی و بجریان مصرف اندازی» و درصورتیکه از ثروت خود بهیچرو سود نبرد و آنرا در مصالح و نیازمندیهای خود بکار نیندازدچنین ثروتی‌را نسبت بدارندهٔ آن رزق و روزی نمینامند.

۱- اشاره به : و هوالذی جعلکم خلائف الارض سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۶۵.

۲- اشاره به : فلینفق مما آتاه‌الله. سورهٔ الطلاق، آیهٔ ۷.

۳- فابتغوا عندالله‌الرزق. سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۱۶.

وبنابرین آنچه را که انسان بکوشش و قدرت خود بدست میآورد «کسب» مینامند و این مانند میراث است چه آنرا نسبت به مرده کسب میگویند نه رزق زیرا بسبب آن سودی نبرده است و نسبت به وارثان هنگامیکه از آن برخوردار شوند نام آن رزق است. اینست حقیقت مفهوم رزق در نزد اهل‌سنت، ولی معتزله میگویند شرط آنکه چنین ثروتی را رزق نامند اینست که تملك آن صحیح باشد و بعقیدهٔ ایشان هرچه نتوان آن را بعنوان تملك تصرف کرد رزق نیست و کلیهٔ اموال غصبی و حرام را از این مفهوم بیرون ساخته‌اند و میگویند هیچیك از اینگونه اموال را نمیتوان رزق نامید. وحال آنکه خدای تعالی به‌غاصب و ظالم ومؤمن و کافر روزی میدهد وهر که‌را بخواهد برحمت وهدایت خود اختصاص میدهد[1]. وایشان(معتزله) درین‌باره دلایلی دارند که محل بحث آنها اینجانیست. سپس باید دانست که کسب عبارت از کوشش و اراده کردن برای گردآوری و بدست آوردن مایهٔ گذران است و ناچار باید برای روزی سعی و عملی وجود داشته باشد هرچند بدست آوردن و جستن آن از راههای (صحیح) آن باشد.

خدای تعالی فرماید: پس روزیرا نزد خدا بجوئید. و کوشش برای آن وابسته به‌الهام ورهبری وقدرتی است که خدا بانسان‌ارزانی میدارد، وهمهٔ موجبات آن ازجانب خداست وناچار باید در هر گونه محصول و ثروتی نیروی کار انسانی مصرف شود زیرا اگر مانند صنایع بنفسه کاری باشد پیداست که کار انسانی در ایجاد آن ضرورت دارد و اگر از حیوان یا گیاه یا معدن بدست آید بازهم ناچار باید بنیروی کارانسانی حاصل گردد، چنانکه می‌بینیم، و گرنه بهیچروچیزی بدست نخواهد آمد و سودی از آن حاصل نخواهد شد.

سپس باید دانست که خدای‌تعالی دو سنگ معدنی را، که عبارت از زر وسیم است، برای قیمت هرمحصول وثروتی آفریده‌است وآنها اغلب ذخیره ومایهٔ کسب

---

۱ ـ اشاره به، ویختص برحمته من یشاء، سورهٔ بقره، آیهٔ ۹۹.

جهانیان میباشند و اگرهم دربرخی ازاوقات مواد دیگری بجز زر وسیم میاندوزند باز هم بقصد بدست آوردن آندو میباشد، زیرا هر ثروتی بجز زر و سیم در معرض نوسانهای بازار و رکود آن واقع میشود ولی زر و سیم ازین ماجرا دور هستند. بنابرین زر و سیم اصل و اساس همهٔ کسب‌ها و بمنزلهٔ مایهٔ کسب و اندوخته است. وچون همهٔ این‌مقدمات ثابت‌شد باید دانست که‌آنچه انسان ازآن سود برمی گیرد و از میان انواع ثروتها آن را کسب می کند اگر از جملهٔ صنایع باشد پس مایهٔ سودی که از آن بدست میآید ارزش کاریست که در آن انجام گرفته است و قصد انسان از بدست آوردن واندوختن همان ارزش کاراست زیرا دراینجا بجزکار چیز دیگری نیست و آن مقصود ذاتی برای اندوختن نمی‌باشد. گاهی از صنایعی است که چیزهای دیگری هم درآنها هست مانند نجاری و پارچه‌بافی که با آنها چوب و رشتن هم میباشد ولی در آن دوکار افزون‌تر است و بنابراین ارزش آن یعنی کار بیشتر است.

واگر ثروت و وسیلهٔ معاش بجزصنایع باشد آنوقت نیز ناچار باید درقیمت آن فایده و مایهٔ کسب را درنظر گرفت و ارزش‌کاری را که بسبب آن بدست‌آمده است درآن داخل کرد زیرا اگرکار نمی‌بود فایده و مایهٔ کسب آن بدست نمیآمد وگاهی در بسیاری از مواد ملاحظهٔ کار آشکار است آنوقت برای آن بهره‌ای از ارزش خواه کوچك یا بزرگ قرار میدهند وگاهی هم جنبهٔ کار نهفته و ناپیداست چنانکه در اسعار مواد غذائی معمول در میان مردم ارزش کار نهان است چه اعتبار کارها و مخارج مربوط به آنها در اسعار حبوب و غلات ملحوظ میباشد، چنانکه یاد کردیم، ولی این اعتبار در نواحی و کشورهائی که امر کشاورزی و مخارج آن اندکست پوشیده‌ونهان‌میباشد وبجز گروه‌قلیلی از کشاورزان آنرا احساس‌نمیکنند.

بنابراین آشکار شد که کلیه یا بیشتر سودها وبدست آمده‌ها عبارت از ارزش کارهای انسانیست و هم مفهوم رزق و روزی معلوم شد و بثبوت رسید که روزی آن

چیزیست که از آن بهره و سود می برند. پس معنی کسب ورزق و شرح وجه تسمیهٔ هریك روشن گردید.

و باید دانست که هر گاه بعلت نقصان عمران واجتماع کارها فقدان پذیرد یا تقلیل یابد آنوقت خدا از میان رفتن محصول و کسب را در آن اجتماع اعلام خواهد فرمود. مگر نمی بینی در شهرستانهای کم‌جمعیت چگونه رزق و بدست‌آمده تقلیل می‌یابد یا مردم فاقد آنها میشوند زیرا کارهای انسانی در آن اجتماعات اندك میشود؟. وهمچنین‌شهرستانهائی که کارها(ی گونا گون) در آنها بیشتراست[1] مردم آنها توانگرتر ومرفه‌تر میباشند چنانکه یاد کردیم. و بدین‌سبب است که عامه میگویند که هر گاه عمران و جمعیت شهرها نقصان پذیرد روزی از آن سرزمین رخت برمیبندد حتی مسیرچشمه‌ها و رودها تغییر می کند ودر دشت روانه میشوند، زیرا فوران وجوشش چشمه‌ها در نتیجهٔ چاه‌جوئی و آبیاری پدید می‌آید که خود از کارهای انسانیست چنانکه شیردادن چارپایان نیز همین‌حال را دارد بنابراین اگر چاه‌جوئی و آبیاری ادامه نیابد چشمه‌ها و نهرها بکلی خشك میشود و بزمین فرو-میرود، چنانکه شیر حیوانات خشك میشود هر گاه دوشیدن آنها فرو گذاشته شود. و ببین کشورهائی که در روزگار عمران دارای چشمه‌ها و نهرها(ی گوناگون) هستند چگونه هنگامیکه ویران میشوند کلیهٔ آبهای آنها بزمین فرومی‌رود وچنانکه گوئی هر گز وجود نداشته است، وخدا تقدیر کنندهٔ شب وروز است.

فصل دوم

در راههای بدست‌آوردن معاش وشیوه‌های گوناگون آن

باید دانست که معاش‌عبارت ازجستن روزی و کوشش در بدست‌آوردن آنست وکلمهٔ مزبور از لحاظ لغوی بر وزن «مفعل» از ریشهٔ «عیش» است و مناسبت آن

۱- از «ینی» درچاپهای مصر وبیروت بجای، اعمال، عمران آمده.

با معنی اصطلاحی از آن سبب است که عیش یا زندگانی انسان جز در پرتو آن بدست نمی‌آید و ازینرو کلمهٔ معاش را از طریق مبالغه در مفهوم جستن روزی بکار برده‌اند. سپس باید دانست که بدست آوردن روزی یا بدینسان حاصل میشود که آنرا از دست دیگران باز می‌ستانند و با اقتدار وزور بروفق قانونی که متداولست آنرا بچنگ میآورند و اینگونه کسب روزی را باج وخراج مینامند، و یااینکه روزی را از راه شکار کردن جانوران رمنده بدست میآورند و حیوانات مزبور را از خشکی یا دریا بدست میآورند واینگونه کسب روزی را شکار مینامند.

و یا کسب روزی بوسیلهٔ بهره‌برداری از حیوانات اهلی است بدانسان که محصولات آنها را که مایهٔ نیاز مردم است استخراج میکنند ومثلاً از چارپایان شیر و از کرم ابریشم حریر و از زنبور عسل بدست میآورند یا از گیاهان بهره‌برداری میکنند و بکار کشت و درختکاری میپردازند و از ثمرات آنها بهره‌مند میشوند و کلیهٔ اینگونه اعمال را کشاورزی مینامند. و یا اینکه کسب روزی در پرتو اعمال انسانی است وآنهم بچند صورت انجام می‌یابد: یا در مواد معینی تصرفاتی میکند و آنرا صنایع مینامند مانند نویسندگی ونجاری وخیاطی وپارچه بافی وپرورش اسب ومانند اینها، و یا در مواد نامعینی کار میکنند که عبارت از کلیهٔ پیشه‌ها و تصرفات انسان است، یا اینکه کسب بوسیلهٔ کالاها و آماده کردن آنها برای معاوضه است که از راه گردش دادن آنها در کشورها یا احتکار آنها و منتظر نوسانهای بازار شدن انجام می‌یابد واین نوع کسب را بازرگانی مینامند. اینهاست راهها و اقسام گوناگون معاش ومفهوم گفتاری که محققان ادب وحکمت مانند حریری ودیگران یاد کرده‌اند، چه ایشان گفته‌اند معاش عبارت از: امارت وتجارت وفلاحت وصناعت است. اما فرمانروائی شیوه‌ای طبیعی برای معاش نیست و ما نیازمندی نداریم که بشرح آن بپردازیم چه قسمتی از کیفیات خراجهای سلطانی و خراجستانان را در فصل دوم یاد کردیم، لیکن کشاورزی وصنعت و بازرگانی از طرق طبیعی معاش

بشمار میروند.

اما کشاورزی بذاته برهمهٔ انواع معاش مقدم است زیرا امری بسیط و ساده وطبیعی وفطریست ودر آن نیازی باندیشه و دانشی نیست و بدین‌سبب درمیان مردم آنرا به‌آدم ابوالبشر نسبت میدهند و او را معلم و انجام دهندهٔ آن میدانند و این نکته اشاره باینست که کشاورزی قدیمی‌ترین راههـای معاش و شایسته‌ترین وسایل طبیعی آن میباشد.

اما صنایع نسبت بکشاورزی درمرتبهٔ دوم وپس‌ازآنست، زیرا صنعت ازامور ترکیبی وعلمی است که درآن اندیشه ونظررا بکار میبرند وازینرو صنعت غالباً جز درشهرها که از زندگانی بادیه‌نشینی متأخر ودر مرتبهٔ دوم آنست یافت نمیشود و بهمین مناسبت آنرا به ادریس پدر دوم مـردم نسبت میدهند چه او بوسیلهٔ وحی از جانب خدای تعالی صنعت را استنباط کرده و برای بشر آینده بیادگار گذاشته‌است.

و اما بازرگانی هرچند ازلحاظ کسب امری طبیعی‌است ولی بیشتر راهها و شیوه‌های آن جز داد وستد نیست که‌آنهارا برای بدست آوردن نرخ میان دوبهای خریدوفروش بکار میبرند تا ازین تفـاوت قیمت در کسب سود برند و بهمین سبب شرع‌درامورتجارت چانه زدن را مباح شمرده‌است چه‌آن ازباب‌مقامره است، با این تفاوت که بازرگانی گرفتن مـال‌غیر بطور مجانی و بلاعوض نیست و بهمین‌سبب به مشروعیت اختصاص یافته است. [و خدا داناتر است][1].

فصل سوم

در اینکه خدمتگزاری ازطرق معاش طبیعی نیست

باید دانست که سلطان ناگزیر است برای ادارهٔ همهٔ امور کشور و پادشاهی که‌درصدد آن هست، خدمتگزارانی برگزینند از قبیل سپاهی و شرطی (پاسبان) و

۱ - در چاپهای مصر وبیروت نیست.

کاتب (نویسنده) ودر بارهٔ هریك ازامور مزبور بکسانی اعتماد و اکتفا کند که به توانایی آنها آگاه باشد و ارزاق ایشان‌را ازخزانهٔ خود متکفل شود.

وکلیهٔ اینگونه مشاغل در ضمن امارت ومعاش آن مندرج است زیرا بر همهٔ آنان حکم امارت جاریست ودستگاه عظیم پادشاهی بمنزلهٔ سرچشمه ایست که آنها جویبارهای آنند. و اما خدمتگزاریهائی که بجز اینهاست یعنی مربوط بدستگاه دولت و پادشاهی نیست ازآنجا پیدا میشود که بیشتر توانگران از فراهم آوردن نیازمندیهای خود بتن خویش دوری میجویند یا ازآن عاجزند ازینرو که در مهد ناز ونعمت و تجمل پرورش یافته‌اند بدین سبب دیگری‌را برمیگزینند که این امر را برعهده گیرد و دربرابر آن بوی مزدی ازثروت خویش میپردازند واین شیوه برحسب مردانگی طبیعی انسان خوی ناپسندیست، زیرا تکیه کردن واعتماد بهر-کسی نشانهٔ ناتوانی انسان است وگذشته ازین بر مقرریها ومخارج‌شخص‌میافزاید ونشانهٔ عجزونامردی است که در شیوه‌های مردانگی شایسته‌است ازآنها بپرهیزیم. ولی چیزیکه هست عادات ورسوم برطبایع آدمی غلبه میکند ودرحقیقت انسان فرزند عادات خویش میباشد نه‌فرزند خاندان ونسبش. و با همهٔ اینها خدمتگزاری که‌شایستگی خدمتگزاری داشته باشد وبتوان بتوانائی وبینیازی وی اعتماد کرد در حکم کیمیا میباشد، زیرا چنین خدمتگزاری که عهده دار امور کسی بشود از چهار حالت بیرون نیست:

یا هم برکار خود تواناست وهم شایستهٔ اطمینان واعتماد است، و یا برعکس نه برکارخود تواناست ونه میتوان بوی اعتماد کرد، ویا فقط دریکی از دو حالت مزبور شایستگی دارد یعنی یا برکارخود تواناست ولی قابل اعتماد نیست، یا قابل اطمینان هست ولی درکار توانائی ندارد. اما حالت نخستین یعنی کسی راکه هم بر کار تواناست وهم قابل اعتماد است ، هیچکس بهیچرو نمیتواند استخدام کند زیرا اوبعلت داشتن دوصفت مزبور خودرا از خدمتگزاری صاحبان مراتب پست بی‌نیاز

می‌بیند ومزد خدمت چنین کسانی را حقیر واندك میشمرد چه او برکارهائی بالاتر وبزرگتر از اینها توانائی‌دارد وازینرو بجز امرای بانفوذ وخداوندان جاه وجلال دیگری چنین کسی را استخدام نمیکند زیرا همه کس بجاه وجلال نیازمندند.

و اما گروه دوم یعنی کسانی که نه‌برکار توانا هستند و نه قابل اطمینان‌اند، چنین مردمی را هیچ خردمندی بکار نمی گیرد زیرا آنها از هردوراه بمخدوم خود ستم میکنند، ازسوئی بعلت عدم توانائی برکار موجب خرابی کار می‌شوند وازسوی دیگر ازطریق خیانت ثروت اورا میربایند ودرهرحال وبال گردن‌خداوندگارخود میباشد وبنابراین هیچکس در استخدام دو گروه‌یاد کرده‌طمع نمی‌بندد. و دو گروه دیگر بیش باقی نمی‌ماند: قابل‌اعتمادی که‌برکار توانا نیست‌وتوانائی که شایستهٔ اعتماد نمیباشد، و مردم درترجیح دادن یکی از این دو گروه بردیگری بدو دسته تقسیم‌میشوند و هریك از دوترجیح را وجهی است‌ولی‌شخص تواناهرچندقابل‌اعتماد هم‌نباشد بردیگری‌ترجیح دارد زیرا بوی‌میتوان‌مطمئن‌بود که‌چیزی تضییع نمیکند (وازین راه‌زیان نمیرساند)وهم ممکن‌است‌بقدر امکان مراقبت کرد که‌بخیانت دست نیازد،لیکن آدم تضییع کننده‌هرچند قابل اعتمادهم باشد زیان او ازرهگذر تضییع بیش‌از سود اوست. پس باید این‌نکات را دانست و آنهارا دراستخدام کسان بمنزلهٔ قانونی بکاربرد، وخدا برآنچه بخواهد تواناست[1].

فصل چهارم

دراینکه جستن اموال از دفینه‌ها وگنجها از اقسام معاش طبیعی نیست

باید دانست که بسیاری ازکوته خردان درشهرها آزمندانه‌درصدد استخراج ثروتهای زیرزمین بر میآیند وآنرا وسیلهٔ کسب روزی خود قرار میدهند ومعتقدند

---

۱ – آخر فصل درچاپ‌های مصر وبیروت چنین‌است، «وخدا سبحانه وتعالی برهرچیزی تواناست». و در (ینی) مطابق این متن است.

که کلیهٔ ثروتهای ملتهای باستان در زیرزمین بطور گنجینه نهانست و برهمهٔ آنها بوسیلهٔ طلسم‌های جادوگرانه مهرزده‌اند وجز کسانیکه بدانش آن آگاهند دیگری نمیتواند آن مهررا برگیرد چه آنها از راه بخور ودعا وقربانی میتوانند آن طلسم را بشکنند. چنانکه اهالی شهرهای افریقیه عقیده دارند فرنگیانی که پیش ازاسلام در آن سرزمین میزیسته‌اند نیز بهمین شیوه اموال خودرا درزیرزمین دفینه کرده‌اند وشرح آنهارا در کتابها نوشته‌اند تا خودشان (درموقع حاجت) بدان راه یابند و آن برآرند ومردم شهرهای مشرق نیز چنین عقیده‌ای در بارهٔ ملتهای قبطیان و رومیان و ایرانیان اظهار میدارند ودربارهٔ آن خبرهائی نقل میکنند که بخرافات بیشتر شباهت دارد، ازقبیل اینکه میگویند بعضی از جویندگان دفینه‌ها که طلسم آنرا نمیدانسته و از اخبار آن آگاهی نداشته است پس از کاوش زمین بجایگاه گنجینه رسیده است ولی چون ازطلسم آن بی‌اطلاع بوده است جایگاه را تهی یاپر از کرم می‌بیند یا اموال و گوهرهای قیمتی‌را می‌یابد ولی دربرابر آنها نگهبانانی مشاهده میکند که با شمشیرهای برهنه ایستاده‌اند یا زمین آنهارا بخود می کشد چنانکه گوئی بدرون زمین فرورفته‌اند ومانند اینگونه یاوه گوئیهای هذیان‌آمیز وبسیاری ازطلبه[1] درمیان بربرهای مغرب چون ازبدست‌آوردن وسیلهٔ معاش طبیعی عاجزند بتوانگران‌نزدیکی میجویند و اوراقی را که‌حواشی آنهازده وساییده است (به‌نشانهٔ کهنگی آنها) نزدآنان میبرند و براین اوراق یا خطوطی بیگانه نوشته شده ویاچنین گمان میکنند که نوشته‌های مزبور ترجمهٔ خطوط صاحبان دفائن‌است ونشانهٔ جایگاه گنجینه ها میباشد واز این راه روزی خودرا از آنان می‌جویند و آنهارا بکاوش وجستن گنج برمیانگیزند و بتوانگران باحیله ودستان چنین وانمود میکنند که علت یاری‌جستن ایشان ازآنها اینست که ازجاه ونفوذ آنان دراینگونه

---

۱ ـ منظور طلاب علوم شرعی است. مؤلف همان کلمه‌ای‌را که درایران هم براین گروه اطلاق می‌شود بکار برده است.

اعمال استفاده کنند تا از تعقیب ومجازات حکام درامان باشند. وچه‌بسا که برخی از آنان بنوادر یا عجایبی از کارهـای افسونگری هم آشنائی دارند که با نیرنگ و زراندودی از آن برای بتصدیق واداشتن طرف استفاده میکنند وبقیهٔ دعاوی خودرا صحیح قلمداد مینمایند، درصورتیکه آنها ازعملیات سحر وافسون بکلی بیخبرند. در نتیجهٔ اینگونه فریبکاری‌ها بسیاری از کوته خردان کارگران فـراوانی را بـرای کاوش و کندن زمین بکار میگمارند وبرای نهان داشتن کارخود از انظار از تاریکی شب استفاده میکنند ازبیم آنکه مبادا رقبای آنان آگاه شوند یا کارگزاران دولت بعملیات آنان پی‌ببرند وهنگامیکه چیزی بدست نمیآورند دلیل آنرا عدم آگاهی از طلسمی میدانند که گنجینه بدان مهر شده است و ازینرو خـودرا گول میزنند و روی مطامع شکست خورده وناکامی خودسرپوش میگذارند. وآنچه اینگونه کسان را بچنین اعمالی وامیدارد گذشته از کوته خردی اینست که آنهـا از بدست‌آوردن معاش خود بوسایل وپیشه‌های طبیعی مانند بازرگانی و کشاورزی وصنعت عاجزند و ازینرو در کسب معاش خود منحرف میشوند و در بیراهه و مجرای غیرطبیعی گام می‌نهند واینگونه راههای بیهوده را برمیگزینند چه آنها از تلاش درراه پیشه‌ها و حرفه‌ها عاجزند وشیفتهٔ آنند کـه روزی خـودرا بی‌رنج وتعب بدست آورند در صورتیکه نمیدانند آنها درنتیجهٔ اینگونه کجرویها خودرا در رنجها وشدائدی می‌افکنند که بدرجات از رنج نخستین شدیدتراست و گذشته ازاین خودرا در معرض مجازات وشکنجه قرار میدهند.

وچه‌بسا که بیشتر اوقات فزونی عادات ورسوم تجملی و بیرون رفتن آن از حد نهائی کسان را باینگونه اعمال وامیدارد، چه در چنین شرایطی عایداتی که از راه پیشه‌ها وحرفه‌های معمولی‌بدست میآید بامخارج فراوان اینگونه رسوم‌تجملی برابری نمیکند وهرگاه نتوانند از مجرای طبیعی بهـدف خود برسند هیچ راهی نمی‌یابند جز اینکه آرزو کنند ثروتی عظیم یکباره بی‌رنج وزحمت بدست آورند

تا بتوانند مخارج هنگفتی را که در نتیجهٔ عادات تجملی دامنگیر آنان شده‌است فراهم آورند. اینست که درجستجوی اینگونه اعمال آزمندانه میکوشند و نهایت سعی و تلاش خودرا درین‌راه بکار میبرند و بدین سبب می بینیم بیشتر کسانی که دراین راه باسماجت و آز فراوان میکوشند دوستداران تجمل از وابستگان دولتها و ساکنان شهرهائی هستند که دارای وسائل تجملی گوناگون و انواع موجبات رفاه و تفنن است مانند مصروشهرهای نظیر آن. ازینرو می‌بینیم بسیاری ازمردم مصر باشیفتگی فراوان درجستجوی گنجینه‌ها هستند ودر بارهٔ نوادر وعجایب آنها از هر مسافری سؤال میکنند همچنانکه به کیمیا آزمندند.

همچنین می‌شنویم که مردم مصر بهریك ازطلبهٔ اهل مغرب برمیخورند با آنها درین‌باره گفتگو میکنند تا شاید بوسیلهٔ آنان بردفینه یا گنجی آگاه شوند، و علاوه برطلبیدن گنج در جستجوی خشکانیدن آبها[1] نیز میباشند چه معتقدند که غالب اینگونه اموال دفینه بطورعموم درمجاری رود نیل‌است وآن‌رود دراین آفاق بیش‌از هر جای دیگر دفینه یا گنجینه درخود نهان دارد وصاحبان آن دفاتر ساختگی وتزویرآمیز با نیرنگ و دستان بهانه میآوردند که رسیدن بآن گنجها و دفینه‌ها باجریان نیل دشوار وامکان‌ناپذیراست،چه گنجهای مزبور در زیرزمینهائی است که رود نیل آنهارا فرا گرفته است و برای اینکه با این دروغها معاش خودرا بدست آورند شنوندگان خودرا برای رسیدن بمطلوب باسخنان دروغ بخشکانیدن آب ازراه اعمال افسونگرانه وجادو نویدمیدادند وبطمع میانداختند، بویژه که مصریان ازپیشینیان خود شیفتگی بسحر و جادو را بارث برده اند چه آثار علوم ساحری ایشان هنوزهم درآن سرزمین درقسمت برابی[2] وجزآن باقی‌است وداستان

---

۱ ـ ترجمهٔ « تغویر » در زمین فروشدن آب است ودراینجا منظور اینستکه با افسون و سحر آب رود را بخشکانند تا بتوانند آنگنجینه‌هارا بیابند .

۲ـ « برابی » جمع «بربی» بمعنی بقایای معابد ودیگر بناهای بزرگ و یادگارهائی استکه مصریان قدیم ساخته‌اند.

ساحران فرعون گواه بر اینست که آنان باین امور اختصاص داشته‌اند. و مردم مغرب قصیده‌ای نقل میکنند که آنرا به‌حکمای مشرق نسبت میدهند وشاعر در آن کیفیت عمل خشکانیدن آب‌را برحسب عقیدهٔ خود در آن‌باره بوسیلهٔ فن‌جادوگری شرح داده است، بدینسان:

«ای جوینده راز خشکانیدن آب، سخن راست‌را از کسی که بدان آگاه است بشنو،

گفتارهای بهتان و الفاظ فریب آمیزی را که دیگران در کتب خود تصنیف کرده‌اند فرو گذار،

و اگر از کسانی هستی که بیاوه و دروغ عقیده نداری گفتار راست و پند مرا بشنو،

پس هرگاه بخواهی آب چاهی را بخشکانی که فهم و خرد همه‌درچاره جوئی آن سرگردان شده است.

صورتی بشکل خود (یعنی انسان) که سرپا نگاهداشته‌ای ترسیم کن و سر آن تصویر باندازهٔ[1] سر بچهٔ شیر باشد،

و دو دست او ریسمان دلو را که از عمق چاه بر می آید گرفته باشند،

و بر روی سینهٔ او حرف «هاء» چنانکه دیدی که عدد طلاق است ولی از تکرار آن بپرهیز،

و بر حرف «طاء» گام مینهد، چنانکه آنها را لمس نمیکند و مانند خردمند هوشیار دانشمندی راه میرود،

و درگرداگرد شکل (طلسم) خطی کشیده است که مربع بودن بهتر از دایره‌وار بودن آنست،

---

۱ - در بسیاری از نسخ خطی که در دسترس دسلان بوده و چاپهای مصر و بیروت و ترجمهٔ ترکی بجای «تقدیر» «تقویر» است که بمعنی مدور کردن و گرد بریدن میباشد یعنی سر آن مانند سر بچه شیر گرد باشد.

و پرنده‌ایرا بر آن شکل ذبح کن و آنرا بخون پرنده بیالای و بدنبال ذبح
این مواد را بخور کن:
سندروس[1] و کندر و صمغ رومی[2] و عود هندی، و آنرا بپارچهٔ حریر بپوشان،
حریری سرخ یا زرد یا[3] نیلگون که در آن رنگ سبز و تیره نباشد،
و آنرا به نخهای پشمی سفید یا سرخ خالص می بندی.
و برج اسد باید در طالعی باشد که (منجمان) بیان کرده‌اند و آغاز ماه باشد
که شبها ماهتاب و روشن نیست،
و بدر باید متصل به طالع سعد عطارد باشد وساعت تنظیم و محاسبهٔ طلسم باید
در روز شنبه باشد».

مقصود از جملهٔ «بر حروف طاء گام نهادن» اینست که حروف مزبور میان دو پای او باشد چنانکه گوئی روی آنها راه میرود. و بعقیدهٔ من این قصیده از نیرنگ‌بازیهای دروغبافان است، چه ایشان درین‌باره احوال غریب و اصطلاحات شگفتی دارند و کار دروغبافی و نیرنگسازی آنان بآنجا میکشد که منازلی مشهور و خانه‌های معروف نظیر اینها سکونت می کنند و شهرت میدهند که در آن خانه‌ها دفینه‌هائی نهفته است و گودالهای (عمیقی) حفر میکنند و بر آنها نشانه‌ها وعلائمی میگذارند که آنها را در دفاتر و کتب دروغین خود مینویسند. آنها کوته‌خردان‌را باینگونه دفاتر میفریبند و آنها را بر میانگیزند که آن خانه را کرایه کنند و در آن اقامت گزینند و چنین وانمود میکنند که گنجینه‌ای بزرگ در آن پنهان است

---

۱ ـ سندروس (به دال مفتوح و رای مضموم) صمغیست زرد رنگ که آنرا کهربا گویند و در برهان بفتح و در سراج نوشته که سندروس صمغیست زرد رنگ که روغن کمان و غیره ازآن سازند و آن شبیه بکهربا باشد بلکه کهربائیکه درین دیار متعارفست از آن ساخته‌میشود (غیاث).
۲ ـ ترجمهٔ «میعة» (بفتح م ـ ع) است که بمعانی زیرآمده است: عطری‌نیك خوشبوی، یا صمغ درختی که از روم خیزد، یا صمغ درخت سفرجل (منتهی‌الارب).
۳ ـ در چاپ (ا) و «ینی» بجای : (او) (لا) آمده و ترجمهٔ بیت چنین است: از سرخ یا زرد نه‌نیلگون، نه سبز درآن باشد و نه تیرگی.

چنانکه کس نتواند آنرا از فزونی تعبیر کند و از آنها مبلغی پول بنام خریدن داروها و بخورات برای گشودن طلسمها مطالبه می کنند و آنها را به ظهور شواهد که خود آنها را ساخته و پرداخته‌اند نویدها و وعده‌ها میدهند و آن گروه از آنچه می بینند سخت برانگیخته میشوند در حالیکه گول خورده‌اند و موضوع بر آنها مشتبه شده است چنانکه خود در نمی‌یابند و در میان آن طراران درین باره اصطلاح خاصی متداولست که مزورانه مردم را بدانها میفریبند و هنگام محاوره با اشخاص برای نهان ساختن نیرنگهای خود بدان اصطلاحات متوسل میشوند و آنها را در عملیات خود از قبیل حفاری و بخور و ذبح حیوان و مانند اینها بکار میبرند.

ولی در حقیقت اینگونه سخنان هیچ اصلی در علم و تاریخ ندارد، و باید دانست که هرچند گنجهائی بدست می‌آید ولی این امر بندرت و بطریق اتفاق و تصادف روی میدهد نه از راه قصد و اراده و این موضوع نه در روزگارهای گذشته و نه در عصر حاضر، هیچیك از امور مورد حاجت عموم نبوده و نیست تا مردم اموال خود را در زیر زمین اندوخته کنند و بر آنها با طلسم مهر بزنند.

و رکازی[1] که در حدیث آمده و فقها آنرا فرض شمرده‌اند و عبارت از دفینه‌های روزگار جاهلیت (پیش ازاسلام) است همواره بطور تصادف و اتفاق بدست می‌آید نه از راه قصد و جستجو کردن.

و گذشته از اینها کسیکه ثروت خود را دفینه میکند و با عملیات ساحری بر آنها مهر میزند بیگمان در نهان ساختن آنها مبالغه میکند. وی چگونه بر آنها نشانه‌ها و علاماتی نصب می کند و آنها را در کتب مینویسد تا بر اندوختهٔ او مردم عصرهای آینده وساکنان شهرهای گوناگون آگاه شوند؟ چنین عملی مناقض نیت اختفا و پنهان کاریست. و نیز کرده‌های خردمندان ناچار باید برای منظور وهدفی

---

۱ - «رکاز» در شرع عبارت از ثروتی است که در زیر زمین اندوخته شده باشد خواه اندوزندهٔ آن آفریدگار یا مخلوق باشد. و در حدیث آمده است که: «بر رکاز خمس تعلق میگیرد» (اقرب‌الموارد).

بقصد سودبردن انجام یابد و کسی که دارائی خویش را دفینه میکند حتماً آنها را برای فرزندان یا خویشاوندان خویش یا کسانیکه آنانرا بویژه از میان دیگران برمیگزیند پنهان میکند، اما کسیکه بطورکلی بخواهد اموالش را از همگان نهان سازد و منحصراً آنها را برای فرسودگی و نابودی یا برای کسانی از آیندگان که بهیچرو آنانرا نمیشناسد بیندوزد، چنین عملی بهیچرو از مقاصد خردمندان بشمار نمیآید.

و اینکه گروهی میگویند ثروتهای مللی که پیش از ما میزیسته‌اند کجا رفته است؟ و با اینکه معلوم شده است آنها ثروتهای عظیم واموال فراوان داشته‌اند آیا نمیتوان دریافت که آنهمه ثروت بچه سرنوشتی دچار شده است؟ در پاسخ این سؤال باید دانست که‌اموالی ازقبیل‌زر و سیم‌و گوهرها وکالاهاهمانامعادن ومکاسبی هستند مانند آهن و مس و ارزیر و دیگر اموال ومعادن. و همهٔ اینگونه اموال را عمران و اجتماع بوسیلهٔ اعمال انسانی پدید میآورد و مایهٔ فزونی یا کمی آنها میشود. و آنچه از اموال مزبور در دسترس مردم موجود است دست بدست از یکی بدیگری منتقل میشود و بصورت ارث از گذشتگان برای آیندگان بجای میماند و چه بسا که برحسب معاوضهٔ کالاها واجتماعی که مورد حاجت آنست ازسرزمینی بسرزمین دیگر منتقل میشود و از دولتی بدولت دیگر میرسد چنانکه اگر در مثل در مغرب وافریقیه این نوع ثروت نقصان پذیرد در ممالك اسلاوها وفرنگیان تقلیل نمی‌یابد و اگر در مصر و شام کمیاب گردد در هند و چین نقصان نمی‌پذیرد بلکه اینگونه ثروتها (سیم و زر و غیره) بمنزله ابزار و وسیلهٔ کسب هستند و عمران و اجتماع سبب فزونی یا کمی آنها میشود. گذشته از اینکه کهنگی و فرسودگی همچنان که بهمهٔ موجودات سرایت میکند باندوخته‌ها و اموالی که از معدن بدست میآیند نیز راه می‌یابد و مروارید و گوهر زودتر از دیگر اموال خزینه‌ای فاسد وتباه میشود. همچنین به زر و سیم و مس و آهن و ارزیز وقلع نیز کهنگی و نابودی راه میابد

چنانکه اعیان آنها در کمترین مدتی از میان میرود.

واما اینکه در مصرامرجویندگان دفینه‌ها و گنجها روی می‌دهد بدان سبب است که در طی دو هزار سال یا بیشتر[۱] در آن کشور قبطیان فرمانروائی داشته‌اند واز جملهٔ عادات ورسوم قبطیان این بوده است که مردگان خود را برحسب مذهب دولتهای پیشین آن کشور با اموال منقولی که موجود داشته‌اند از قبیل زر و سیم و گوهرومروارید بخاك میسپرده‌اند. وپس ازآنکه دولت قبطیان بسرآمد وایرانیان برآن کشور تسلط یافتند بدین منظور قبرها راکندند و از قبور آنان چیزهائی کشف کردند که وصف ناشدنی است مانند اهرام از قبور پادشاهان و جزآنها.

همچنین پس از ایرانیان یونانیان نیز بدین عمل دست یازیدند و از آن روزگار تاکنون مقابر مصریان مورد ظن جویندگان گنج واقع شد و در آنها بسیاری ازاوقات دفینه‌هائی می‌یابند که یا ازجملهٔ اموالیست که آنها را با مردگان بخاك سپرده‌اند و یا از وسایلیست که بوسیلهٔ آنها مردگان را هنگام دفن تجلیل میکرده‌اند مانند ظروف و تابوتهای زرین و سیمین که آنها را مخصوص مردگان میساخته‌اند. اینست که قبور قبطیان از هزاران سال برای یافتن اینگونه دفینه‌ها مورد ظن واقع‌شده‌و بهمین‌سبب مردم آن کشور بعلت وجود دفینه و بمنظوراستخراج آن به جستجوی (زر وسیم) که مطلوب جهانیان (قدیم وجدید است) میپردازند حتی‌مصریان هنگامیکه در اواخرروزگار دولت براصناف‌باج میگذارند جویندگان گنجها را نیز درنظر میگیرند و از آنها باج میگیرند واین باجها بمنزلهٔ مالیات ابلهان وهوسبازانی است که باین عمل مشغول میشوند وباید آنرا بپردازند و آزمندانی که این مالیات را میپردازند آنرا وسیله و دستاویزی برای جستجو و تحقیق این امر و استخراج آن قرار میدهند، ولی آنها از کلیهٔ مساعی خود بجز

۱ - در طی هزاران سال یا بیشتر (چاپهای مصر و بیروت). در «ینی» از ابتدای هزار یا بیشتر و صورت متن از چاپ پاریس است.

نومیدی بهره‌ای نبرده‌اند وپناه بخدا از زیان کاری.

و ازینرو لازمست کسیکه بدین وسواس و مالیخولیا دچار میشود از عجز و تنبلی در راه بدست آوردن معاش خود بخدا پناه برد. چنانکه پیامبر، ص، بخدا پناه برده است، وخود را از راههای شیطانی و وسوسه‌های او منصرف کند وخویش را به محالات و افسانه‌های دروغ سر گرم نسازد، و خدا به هر که بخواهد روزی بیشمار می‌بخشد[1].

فصل پنجم

در اینکه جاه برای ثروت سودمند است

زیرامشاهده میکنیم که صاحبان‌جاه و(مکانت)[1] درهمهٔ انواع معاش توانگرتر ومرفه‌تر ازکسانی هستند که فاقد جاه ونفوذند. وسبب آن اینست که مردم بمنظور نیازی که به قدرت خداوندان جاه دارند بآنان نزدیکی میجویند و آنانرا از راه نتایج اعمال خود خدمت میکنند، بنابرین مردم باینگونه کسان از راه دسترنج و کارخود یاری میکنند و بکلیهٔ نیازمندیها ولوازم زندگانی او خواه ضروری باشد و خواه وسایل تجملی و کمالی کمك میرسانند، و درنتیجه وی از قیمت این یاریها و. کارها در کسب وهمهٔ شئون[2] خود بهره‌مند میشود ودرصورتیکه باید عوض آنها را بپردازد مردم مفت ومجانی برای اوکارمیکنند وبنابراین خداوندان‌جاه ازارزشهای اعمال فراوانی متمتع میشوند که نوعی را بدینسان بی‌عوض بدست میآورند و نوع دیگر ارزش اعمالیست که ناچار باید عوض آنها را بپردازند. پس نتایج اعمال فراوانی عاید آنان میشود وچون ازکارها ودسترنجهای بسیاری بهره‌مند میشوند سود فراوان میبرند ودر کمترین زمانی ثروت هنگفتی بدست میآورند واین ثروت

---

۱. والله یرزق من‌یشاء بغیرحساب. سورهٔ بقرة، آیهٔ ۲۰۸. ۱. از (ینی) ۲. درچاپ بیروت معاشاته است.

آنـان روز بروز افزایش می‌یابد و از اینجاست که فرمانروائی (امـارت) یکی از موجبات معاش بشمار میرود، چنانکه یاد کردیم.

ولی کسی که فاقد جاه و قدرت است هر چند توانگر هم باشد بطور کلی توانگری او درحدود دارایی ومال و بنسبت کوشش و سعیش خواهد بود و بیشتر اینگونه کسان بازرگانان میباشند و بهمین سبب بازرگانانی که خداوند جاه و قدرتند بدرجات از دیگر همصنفان خود توانگرترند. و از اموری که مؤید این معنی است اینست که می‌بینیم بسیاری از فقیهان ودینداران وپارسایان هرگاه به نیکی و صلاح شهـرت یابند و عامهٔ مردم برحسب اعتقادی که دارند در راه خدا بآنان یاری کنند و مردم صمیمانه درامور دنیوی بآنان کمك رسانند ودرراه مصالح زندگی ایشان بکوشند، بسرعت توانگر میشوند ودر شمار ثروتمندان قرار میگیرند بی‌آنکه خود از راه کار و کوشش مالی بدست آورند وتنها ارزش اعمال ودسترنج دیگران را که ازراه کمك عاید آنان شده است بدست میآورند. وما از اینگونه کسان گروه بسیاری‌را درشهرها وبلاد و درمیان بادیه‌نشینان می‌بینیم که مردم‌درامور کشاورزی وبازرگانی آنان‌میکوشند وحال آنکه درخانهٔ‌خود نشسته‌اند واز جای‌خود تکان نمیخورند ودر نتیجهٔ کارمجانی دیگران ثروت آنان افزایش میابد و درآمد بسیاری عاید آنان میشود و بیسعی وتلاش از ثروت خویش بهره‌برداری میکنند.

و کسانیکه از این راز آگاه نیستند از کیفیت ثروت وموجبات توانگـری آنان درشگفت میشوند، وخدا به هر که بخواهد روزی بیشمار می‌بخشد.

فصل ششم

دراینکه خوشبختی و وسیلهٔ روزی غالباً برای کسانی حاصل میشود که فروتن و چاپلوس هستند و این خوی از موجبات سعادت است

در فصول پیش یـاد آور شدیم کـه کسب و بدست آورده‌ای کـه بشر از

آن استفاده می کند همانا بهای کارهای‌ایشان است و اگر فرض کنیم یکفرد بکلی بیکار باشد چنین کسی‌یکسره فاقدوسیلهٔ معاش خواهد بود وارزش‌هر کس به‌اندازهٔ کار و شرف آن در میان دیگر کارها و نیاز مردم بآن کار است و بهمان‌نسبت‌پیشه و وسیلهٔ معاش اوفزونی می‌یابد یا نقصان میپذیرد. و ما در فصل گذشته ثابت کردیم که جاه و نفوذ برای کسب ثروت سودمند است چه خداوند جاه‌در پرتو نفوذ خود منزلتی بدست می آورد که مردم بوی بوسیلهٔ کارواحوال خود نزدیك می‌شوند ودر دفع‌مضار وجلب منافع خویش می کوشند و در ازای کار یا ثروتی که بوی ارزانی می‌دارند از قدرت و جاه او استفاده می کنند و به بسیاری از مقاصد نیك یابد خود نائل می آیند وکارهایی که خداوندان جاه انجام میدهند بر میزان وسایل معاش و پیشهٔ آنان میافزاید و ارزش کارها برای آنان تولید ثروت می کند و در کمترین مدتی دارائی واموال فراوانی بدست می آورند.

سپس باید دانست که جاه و نفوذ در میان مردم بترتیب‌طبقات تقسیم‌شده‌است و طبقه‌ای‌پس از طبقهٔ‌دیگر دارای جاه وقدرتست‌چنانکه در طبقات برتر بپادشاهان میرسد که هیچ‌قدرت ودستی بالای توانایی‌آنان نیست و طبقات فروتر به کسانیکه در میان همجنسان خودسودوزیانی ندارند و میان دو طبقهٔ مزبور طبقات گوناگون دیگری است.

و این حکمت خداست در میان آفریدگانش که بدان معاش‌شان منظم و مصالح زندگی آنان آماده می‌شود و بقای ایشان تأمین می‌شود، زیرا وجود نوع انسان بکمال نمی‌رسد جز درپرتو تعاون‌افراد بیکدیگر تا ازین‌راه مصالح‌زندگانی خویش را تأمین کنند چه ثابت شده است که‌وجودیکفرد خود بتنهائی ممکن نیست بمرحلهٔ کمال برسد و اگر بندرت بطریق فرضی‌چنین فردی دیده شود بقای او به صحت نخواهد پیوست. و این تعاون جز باکراه حاصل نمی‌شود زیرا بیشتر مردم بمصالح نوع آگاه نیستند واز این رو که خدا بمردم آزادی و اختیار ارزانی‌داشته

و افعال آنان از روی فکر واندیشه صادر می‌شود نه به حکم طبع و از روی غریزه و بنا براین گاهی ازهمکاری‌ویاریگری بهم سر بازمی‌زنندو لازم می آید که آنانرا بدان وادار کنند و ناچار باید کسی پدیدآید و آنان‌را باکراه بمصالحشان وادارد تا حکمت ایزدی در بقای این نوع‌جامهٔ عمل پوشد و این معنی گفتار خدای تعالی است که می‌فرماید: و بعضی از آنانرا بالای بعضی از مراتب بلند گردانیدیم تا برخی از ایشان برخی دیگر را بکار بگیرند و رحمت پروردگار تو بهتر است از آنچه جمع میکنند[1]. پس آشکار شد که جاه عبارتست از قدرتی که برای بشر حاصل میشود و آنرا در بارهٔ همنوعان زیر دست خوداز راه اجازه‌دادن ومنع کردن و تسلط بر آنان بقهر و غلبه بکار میبرد تا ایشان را از روی عدالت بوسیلهٔ احکام و قوانین شرایع یا سیاست بدفع مضار و جلب منافع‌شان وهمچنین دیگر مقاصدی که دارد وادار کند ولی‌عنایت پروردگار بوسیلهٔنخستین (احکام شرایع) بطور ذاتی و بوسیلهٔ دوم (احکام سیاست) بطریق عرضی است، مانند دیگر بدیهائی که درحکم ایزدی در آمده است زیرا گاهی نیکی فراوان جز بسبب بدی اندك بخاطر مواد به کمال نمیرسد، و بدین‌نیکی از دست نمیرود بلکه بر آنچه مشتمل بر بدی‌اند کست فرومی‌آید. و معنی روی دادن ستم در میان مردم همین است، پس باید این نکته را دریافت. گذشته ازین هریك از طبقات اجتماع خواه از مردم شهرها یا اقلیم دارای قدرتی نسبت بطبقهٔ فروتر خود می‌باشد وهریك از افراد طبقات‌پائین ازجاه و نفوذ طبقهٔ برتر از خود یاری می‌جوید ووسیلهٔ معاش و کسب آن طبقه باندازه‌ای که زیر دستان خود را بکار وامیدارد و از آنان استفاده می کند افزایش‌می‌یابد و باهمهٔ اینها جاه درکلیهٔ راههای معاش مردم دخالت میکند و برحسب طبقه و وضعی که خداوندآن طبقه در اجتماع دارد بست و گشاد می‌یابد، یعنی اگر جاه توسعه

---

۱ - و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا سخریا ورحمةربك خیرمما یجمعون. سورهٔ الزخرف، آیهٔ ۳۱.

داشته‌باشد نتایج وسود آن نیزفراوان خواهد بود و اگرمحدود واندك باشد بهمان نسبت سود اندکی خواهد داشت.

و کسیکه فاقد جاه است هرچند متمول‌هم باشد توانگری او تنها باندازهٔ کار یا سرمایه‌اش خواهدبود و به‌نسبت کوشش وپشتکارش افزون خواهدشد مانند بیشتر بازرگانان. وبرخی از کشاورزان و صنعتگران نیز اگرفاقد جاه باشند و بهمان فواید صنایع خود اکتفا کنند سرانجام اغلب گرفتار فقر وبینوائی میشوند و دیر ثروت‌بدست می‌آورند بلکه بیش‌ازحد اقل زندگی‌ومقدار سدجوع بهره‌ای نمیبرند و درنهایت تلاش فقط ضروریات زندگی‌را فراهم میسازند.

پس‌از بیان مقدمات یادکرده وروشن شدن این‌نکته که ثمرات جاه‌رامیتوان بدیگران‌هم بخشید ودرپرتو حصول آن سعادت و نیکی بدست می‌آید، در می‌یابیم که بخشش نتایج جاه ودیگران را ازپرتو آن برخوردار کردن از بزرگترین و مهمترین نعمتهاست وبخشندهٔ آن ازبزرگترین انعام کنندگان بشمار میرود و البته ثمرات جاه خودرا بزیردستان خویش می‌بخشد وبنابرین بخشش‌او ازراه زبردستی وارجمندی‌است وجویندهٔ آن ناچار باید دربرابروی بهمان‌شیوه‌ای که ازخداوندان قدرت‌وپادشاهان درخواست میکندبفروتنی وچاپلوسی پردازد وگرنه بدست آوردن دشوار خواهد بود.

وبدین سبب گفتیم که فروتنی وچاپلوسی ازموجبات بدست‌آوردن جاه است وجاه مایهٔ سعادت ووسیلهٔ روزی‌است، چنانکه بیشتر توانگران وسعادتمندان بدین خوی متصف‌اند و ازینرو می‌بینیم بیشتر کسانیکه خوی بلند نظری و بلندپروازی دارند بهیچیك‌ازمقاصد جاه نایل نمیشوند ودر راه بدست‌آوردن معاش تنها بنیروی کارخود اکتفا میکنند وبا فقر و بینوائی دست بگریبان میباشند. و باید دانست که این خوی بلندنظری وبلند پروازی ازصفات ناپسندی است که درنتیجهٔ توهم داشتن کمال بانسان دست میدهد و اینگونه کسان توهم میکنند که مردم به‌سرمایهٔ علمی

یاهنری آنان نیازمندند مانند دانشمندی که دردانش خود تبحر دارد یا دبیری که در نگارش خود استاد است یا شاعری که اشعار شیوا میسراید، وخلاصه هر کس در هنر خود مهارت دارد گمان می کند که مردم به نتیجهٔ کار او نیازمندند وازینرو خودرا بسبب این امتیاز برتر از دیگران میشمارد و خوی بلندپروازی بوی دست میدهد.

همچنین آنانکه دارای نسب و خاندانند و از گروهی بشمار میروند که در میان نیاگان آنان پادشاه یا دانشمند نامور[1] یا عنصر کاملی در یك مرحله وجود داشته‌است در نتیجهٔ دیدن یاشنیدن وضع پدران ونیاگان خود در شهر بدان مغرور میشوند و گمان میکنند که آنان هم بسبب آنکه وارث آن نیاگان‌اندو بآنان منسوب میباشند شایستهٔ همان پایگاه‌اند. اینگونه کسان درحال حاضر بیك امر معدوم متمسك میشوند زیرا کمال بوراثت بکسی نمیرسد. ونیز گاهی برخی از مردمانی که درکارها صاحبنظر ومجرب وبصیراند این‌صفات را در خود کمالی می‌پندارند و گمان میکنند مردم بآنان نیازمندند.

وازینرو می‌بینیم کلیهٔ اصنافی که یاد کردیم بلندپرواز و متکبرند و بهیچرو نسبت بخداوندان جاه فروتنی نمیکنند واز کسانیکه ازآنان برترند تملق نمیگویند وجز خود دیگر کسان را کوچك میشمارند، زیرا معتقدند که بر دیگران برتری دارند وهمهٔ آنان ازفروتنی‌سر باز میزنند هرچند دربرابرپادشاه باشد، واین‌خوی را پستی وخواری وسفاهت میشمارند و گمان میکنند مردم باید در رفتار خود با ایشان پایگاه موهومی‌را که خود ازروی وهم و گمان بدان قائلند در نظر گیرند و هر کس پایگاه موهوم آنانرا نیك درنیابد ودراحترام بآنان اندکی کوتاهی‌ورزد

1- در ینی چنین است، یا کامل ومتبحری وجود داشته خودرا درمرحله وپایه‌ای توهم می‌کنند که آنرا بخاندان آنان نسبت میدهند یعنی همان وضعی که‌آن را دربارهٔ پدران و نیاگان خود در شهر دیده یا شنیده‌اند وگمان می‌کنندکه آنان‌هم... در اینجا اینهمه اختلاف نسخ است، یغترون. یقزون یعتزون . یعبرون. یغرون. یعزون. وصورت متن یعتزون است.

اورا دشمن‌میدارند وچه‌بسا که بسبب کوتاهی وغفلت مردم درین‌باره در ورطهٔ اندوه وغم گرفتارمیشوند وپیوسته بسختی رنج میبرند که چرا احترام شایستگی آنان‌را مردم واجب نمیشمرند واز آن سر باز میزنند و بدین سبب نسبت بمردم خشمگین میشوند چه در طبیعت بشری خوی خدامنشی سرشته شده است و کمتر ممکنست یکی بدیگری در برابر کمال و بلند پروازی وی تسلیم شود، مگر آنکه نوعی از قهر وغلبه وتسلط بکار برد.

وهمهٔ اینها درضمن جاه حاصل میگردد وبنابراین هرگاه افرادمتکبرو بلند‌پرواز فاقد جاه باشند، وچنانکه آشکار کردیم اینگونه کسان فاقد آن هم هستند، آنوقت مردم بعلت همین خوی تکبر از آنها بیزار خواهند بود وبهیچرو ازنیکی‌و احسان دیگران بهره‌مند نخواهندشد. وبالنتیجه از ثمرات جاه طبقه‌ای که از آنان برتر وبلندتراند محروم خواهند گردید بعلت آنکه آنهارا دشمن میدارند وبهمین علت از آشنائی با آنان دوری میجویند و نزد آنها نمیروند. اینست که از لحاظ معاش درمضیقه واقع میشوند ودرفقرو بینوائی باقی میمانند یابروزگار اندك بهتری می‌رسند وبرای چنین کسانی بهیچرو ثروت بدست نمیآید و از اینجا درمیان مردم معروفست که میگویند دانشمندان کامل ازبخت و اقبال محروم اند وبهره‌ای که‌از دانش دارند بحساب روزی آنان آمده‌است وبهرهٔ آنان از بخت و کامرانی همان دانش ومعرفت آنها مقرر گردیده است و معنی و مفهوم آن همین است که گفتیم انسان برهرچه آفریده شده‌باشد، برای آن آماده میشود، وخدا تقدیر کننده‌است، پروردگاری جز او نیست.

و گاهی بسبب این خوی در دولتها اضطرابی در مراتب (دولتی) [بسبب‌این خلق[1]] روی میدهدچنانکه‌بسیاری‌ازفرومایگان بدرجات‌بلندنائل میآیند و گروهی ازمردم ارجمند سقوط میکنند زیرا هنگامیکه دولتها بآخرین‌مرحلهٔ قدرت واستیلا

---

۱ ــ از (ینی)

میرسند دودمان پادشاه درمیان همهٔ خاندان‌ها در پرتو سلطنت و کشورداری سر آمد ویگانه میشود و خاندانهای دیگر از رسیدن بچنین پایگاهی نومید میگردند و در مراتبی فروتر از مقام پادشاه واقع میشوند و در زمرهٔ زیردستان او بشمار میآیند چنانکه گوئی بندگان او هستند وهر گاه دیرزمانی دولت بدین وضع ادامه یابد و پادشاه دچار تکبر گردد درین هنگام همهٔ کسانیکه در بارگاه او خدمت میکنند و ازراه خیرخواهی بوی تقرب میجویند وآنان را بعلت کفایتی که دارند در بسیاری ازامور مهم خود برمیگزیند، ازلحاظ پایگاه در نزد سلطان بایکدیگر برابر خواهند بود. اینست که می بینیم بسیاری از رعیت ازراه نشان دادن فعالیت وخیرخواهی و انواع خدمتگزاری میکوشند که بسلطان تقرب جویند و بوی و درباریان و خویشاوندان و اعضای خاندانش فروتنی وتملق بسیار میکنند و از این راه برای رسیدن بمنظور خود یاری میجویند تا آنکه پایگاه آنان با دیگر خدمتگزاران دولت برابر و استوار میشود و سلطان ایشان‌را در زمرهٔ خدمتگزاران دولت بشمار میآورد واز اینراه بهرهٔ عظیمی ازسعادت بدست میآورند وجزواهل دولت محسوب میشوند. ودراین هنگام پرورش‌یافتگان دولت که ازفرزندان وابستگان سلطان‌اند ونیاگان خودرا کسانی میدانند که‌در راه بنیان گذاری سلطنت و دولت بامشکلات پیکار کرده و اساس آنرا استوار کرده‌اند باینگونه خدمات پدران خود که آثار آن همچنان نمودار است مغرورمیشوند وازاینرو حاضر نیستند درراه سلطان جانفشانی کنند وآثار نیاگان خودرا مهم میشمارند وبدین‌سبب در دستگاه دولت بخودسری ویکه تازی مشغول میشوند[1] ودر نتیجه سلطان بر آنان خشم میگیرد و آنهارا از درگاه خود میراند وباین پرورش یافتگانی که تازه آنهارا بر گزیده است متمایل میشود که نه برای خود آثار و یادگارهای قدیمی میشمارند و نه راه گستاخی را می‌پیمایند و بهیچرو بلند پروازی نمیکنند، بلکه عادت و روش آنان فروتنی و

۱ - در (ینی) چنین است، بدین سبب در میدان دولت کشیده می‌شوند .

چاپلوسی بوی و کوشش درراه انجام دادن مقاصد اوست هرچه رأی او اقتضا کند. اینست که جاه و نفوذ آنان توسعه می‌یابد و بمراتب بلند میرسند و بسبب مکانتی که در درگاه سلطان حاصل میکنند همهٔ بزرگان و خواص بآنان متوجه میشوند. و پرورش یافتگان دولت دربلند پروازی واهمیت دادن بسوابق دیرین باقی میمانند که چیزی بر آنها افزوده نمی‌شود جز اینکه از بارگاه سلطان رانده میشوند و مورد خشم او قرار میگیرند و پادشاه این‌خدمتگزارانی‌را که تازه برگزیده‌است برآنان ترجیح میدهد واین وضع ادامه می‌یابد تا هنگامیکه دولت‌منقرض میشود. وپدید آمدن این در دولتها از امور طبیعی‌است و بسبب آن غالباً کیفیت انتخاب خدمتگزاران نوین پیش می‌آید. وخدا آنچه بخواهد کنندهٔ آنست[۱].

فصل هفتم

در اینکه متصدیان امور دینی مانند آنانکه به‌قاضی‌گری وفتوی دادن و تدریس و پیشنمازی و خطابه‌خوانی ومؤذنی وامثال اینها مشغولند اغلب ثروت بزرگ بدست نمی‌آورند

بدین‌سبب که کسب و بدست آمده‌و نفع، چنانکه‌در گذشته‌یاد کردیم، عبارت‌از ارزش کارهای‌انسانیست و کارهای مزبور برحسب نیاز مردم بآنها متفاوتست‌چنانکه اگر در شمار کارهائی‌باشد که در اجتماع ضروری ومورد نیاز همگان‌است آنوقت ارزش آنها بیشتر و نیازمردم بدانهاشدید‌خواهد بود، ولی صاحبان‌اینگونه کالاهای دینی[۲] از هنرمندانی نیستند که عموم خلق ناچار بآنان محتاج باشند بلکه تنها گروهی از خواص مردم که بدین خویش اهتمام میورزند بآنان‌نیازمندند و اگر هم کسانی به‌امور قضائی وفتوی درمرافعه‌ها و نزاع‌ها نیازمند شوند بطریق‌اضطرار

---

۱ ـ فعال لمایرید. سورهٔ هود، آیهٔ ۱۰۹. پایان فصل درچاپهای مصر وبیروت چنین است: «وخدا سبحانه وتعالی داناتر است و کامیابی باوست پروردگاری جز او نیست». آخر فصل در (ینی) هم مانند (پ) است.

۲ ـ درچاپهای مصر وبیروت: صنایع است و این مفهوم از (ینی) است.

وعمومی نیست واغلب از آنان بی نیاز میشوند وخدایگان دولت در کار این گروه و ادارهٔ اموری که برعهده دارند اهتمام میورزد چه او موظف است که در مصالح عمومی نظارت کند و بدین سبب بنسبت نیازی که بایشان هست برای هریك بهره‌ای ازروزی تعیین میکند وچنانکه بیان کردیم مستمری آنان بامستمریهای لشکریان وصنعتگرانی که حوائج ضروری مردم‌را فراهم میکنند برابر نیست هرچند پیشه وسرمایهٔ آنان از لحاظ دینی ومراسم شرعی شریفتر است، بلکه او برحسب نیاز عمومی وضرورت اجتماع مستمریهارا تقسیم بندی میکند و بدین سبب سهم آنان بجز میزان اندکی نمیشود.

ونیز گروه مزبور بعلت آنکه دارای سرمایه‌ای شریفتر اند در نزد خلق و پیش خود ارجمند میباشند و ازاینرو در پیشگاه خداوندان جاه فروتنی نمیکنند تا به‌بهرهٔ بیشتری نائل آیند که سبب فزونی روزی آنان شود، بلکه برای اینگونه ملاقاتها وقت فارغی‌هم ندارند.

زیرا ایشان سرگرم کالای شریفی هستند که مشتمل بر بکار بردن اندیشه و بدن است و گذشته از این بعلت سرمایه‌های شریفی که‌دارند نمیخواهند خودرا در نزد اهل دنیا مبتذل و بی‌مقدار کنند و آنها از اینگونه امور بکلی بر کنارند و بدین سبب اغلب ثروت آنان فزونی نمی‌یابد.

ومن با بعضی از فضلا دراین باره ببحث پرداختم و او گفتهٔ مرا انکار کرد. اتفاقاً اوراق کهنه‌ای دربارهٔ محاسبات دیوانهای درگاه مأمون بدستم رسید که مشتمل بربسیاری ازعوائد ومخارج آن روزگار بود واز آنجمله در آن اوراق میزان روزی ومستمری قضات وپیشنمازان و مؤذنان را نیز مطالعه کردم و آن فاضل را بدان آگاه گردانیدم و بسبب آن بصحت گفتار من پی‌برد و از انکار خود باز گشت واز اسرار خدا درآفریدگان وحکمت او درعوالمش درشگفت شدیم و خدا آفرینندهٔ تقدیر کننده است[1].

۱- درچاپهای مصروبیروت پایان‌فصل‌چنین‌است:«وخدا آفرینندهٔ تواناست پروردگاری جزاونیست».

فصل هشتم

در اینکه کشاورزی وسیلهٔ معاش ده‌نشینان مستضعف و بادیه‌نشینان سلامت طلب است

زیرا کشاورزی بر وفق اصل طبیعت و از امور بسیط و ساده است و بهمین سبب اغلب هیچیك ازشهرنشینان واهل تجمل آنرا پیشهٔ خود نمیسازند و آنانکه بکار فلاحت میپردازند قرین مذلت و خواری‌اند. پیامبر، ص، هنگامیکه گاو آهنی درخانهٔ برخی‌ازانصار دید، فرمود: این ابزار داخل خانهٔ هیچ قومی نمیشود جز آنکه همراه خود ذلت و خواری داخل آن‌خانه می کند و بخاری این حدیث را به استکثار آن توجیه کرده و بابی زیر این عنوان بر آن ترجمه کرده است «در بارهٔ آنچه آدمی را از عواقب اشتغال به‌ابزار کشت وزرع یا تجاوزازحدی که بدان امرشده است برحذر میدارد». وعلت آن، و خدا داناتر است. اینست که کار کشاورزی به‌باج و خراج دادن منتهی میگردد و این امرخود سبب زور گوئی وتسلط زبردستان برمردم‌است و در نتیجه باج دهنده بعلت آنکه در معرض دستبرد وقهروغلبه قرار میگیرد خوار و بدبخت میشود. پیامبر، ص، فرمود: رستاخیز پدید نمی آید مگرهنگامیکه زکات تبدیل به‌مالیات وخراج‌شود. واین‌اشاره به‌پادشاه سختگیری‌است که‌نسبت بمردم‌جور وستم پیشه‌می کند وحقوق خدای‌تعالی را دربارهٔ اموال‌ازیاد میبرد و کلیهٔ‌حقوق را بمنزلهٔ باج وخراج‌پادشاهان ودولتها تلقی‌میکند، وخدا برهرچه‌بخواهدتواناست[1].

فصل نهم

در معنی بازرگانی وشیوه‌ها واقسام آن

باید دانست که بازرگانی کوشیدن در راه کسب وسود بوسیلهٔ بهره‌ورساختن

۱- در چاپهای مصر و بیروت این عبارت هم بآخر فصل افزوده شده است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتراست وکامیابی باوست» در (ینی) نیز آخر فصل مانند (پ) و این ترجمه‌است.

مال است از راه خریدن کالا به‌بهای ارزان و فروختن آن به‌بهای گران، و کالا هرچه باشد تفاوتی ندارد از قبیل آرد[1] یا محصولات کشاورزی یا حیوان یا سلاح[2] یا قماش. وآن مقداری را که بر سرمایه از این راه افزوده می‌شود سود مینامند و کوشش در راه بدست آوردن این سود دو گونه است:

۱ــ انبار کردن کالا ومنتظر نوسانها و گردش بازار شدن چنانکه نرخ بازار ازارزانی بگرانی تغییر یابد، آنوقت سود کالا افزون میشود.

۲ــ حمل کردن کالا بشهر دیگری که رواج کالا در آن بیش ازشهری باشد که در آنشهر آنرا خریده است و درینصورت هم سود فراوانی میبرد.

و بهمین سبب یکی از بازرگانان مجرب بجویندهٔ کشف حقیقت بازرگانی گفته است من بازرگانی را در دو کلمه بتو می آموزم: بازرگانی عبارتست از «خریدن جنس بهنگام ارزانی و فروختن آن بهنگام گران شدن» و با این وصف تجارت حاصل می‌شود و این اشاره بمعنی گفتاریست که ما بیان کردیم و خداروزی دهنده وصاحب قوت متین است.[3]

فصل دهم[4]

در صادر کردن کالاهای بازرگانی

بازرگانی که در امور بازرگانی بصیرت دارد فقط نوعی ازکالاها را بخارج صادر میکند که‌همهٔ طبقات‌از توانگر و فقیر گرفته تاسلطان و بازاری بدان نیازمند باشند زیرا رواج کالاوابستگی باین امردارد،ولی اگردرصدور کالاتنهانیازمندیهای

۱ــ رقیق(بنده)(پ) دقیق چاپهای مصروبیروت ۲ــ درچاپهای مصروبیروت‌کلمهٔ «سلاح» نیست.
۳ــ والله‌الرزاق ذوالقوة‌المتین. سورهٔ‌الذاریات، آیهٔ ۵۸. درچاپهای مصر وبیروت‌این آیه‌نیست وآخر فصل چنین است: «وخدا سبحانه وتعالی داناتراست وکامیابی باوست پروردگاری جز اونیست» این ترجمه با (ینی) هم مطابق‌است ۴ــ از اینجا تا فصل شانزدهم چاپهای مصر وبیروت با چاپ پاریس و «ینی» از لحاظ‌تقدیم وتأخیر فصل‌ها اختلاف دارد و ما ترتیب چاپ پاریس وینی رامراعات کردیم و این فصل درچاپ(ك) فصل دوازدهم است.

طبقات خاصی را در نظر گیرد رواج[1] کالای اودشوار خواهد بود چه ممکنست بسبب پیش آمدی آن طبقه از خریدن آن عاجز شوند و آنوقت بازارش کاسد خواهد شد و سودی نخواهد برد. همچنین هنگامیکه کالای مورد نیازهمگان را صادر میکند باید حتماً از نوع متوسط کالا باشد زیرا قسم گران[2] ازهر کالائی تنها بـه‌توانگران و اطرافیان دولت اختصاص دارد و آنها در اقلیت می‌باشند ولی اکثریت مردم از هر کالائی به‌متوسط آن نیازمندند. پس باید در این بـاره منتهای کوشش خود را مبذول دارد چه رواج یا کساد کالای او بدین امر وابسته است.

همچنین صادر کردن کالا از شهری بسیار دور یـا ناحیه‌ای که راههای آن بی‌اندازه خطرناك باشدبرای بازرگانان سود بیشتر وعواید مهمتری دارد وبحران بازار را بطورمطمئن‌تر تضمین میکند زیرا کالای صادرشده درین شرایط بعلت‌دوری محل صدوریا گذشتن از راههای بسیارخطرناك اندك و کمیاب است‌ازینرو که صادر-کنندگان آن گروهی قلیل‌اند و بالنتیجه کمتر در دسترس مـردم میباشد و هرگاه کالائی اندك و کمیاب باشد بهای آن گران میشود.

ولی اگر محل صدور کالا شهری نزدیك و راه آن امن و بیخطر باشدآنوقت صادرکنندگان بسیاری خواهد داشت و در نتیجه کالا بحد وفـور در دسترس مردم خواهد بود و بهای آن ارزان خواهد شد.

و بهمین سبب می‌بینیم تجاری که بدخول در بلاد سودان علاقهٔ فراوان دارند مرفه‌ترین و توانگرترین مردم‌اند زیرا بـاید راهی بس دور و دراز را بپیمایند و رنج فراوان تحمل کنند و کالاها راازدشتهای پرخطر سوزانی عبور دهند که‌تشنگی مسافران راتهدید میکند وآب درآنها بجز در نقاط معینی یافت نمیشود واین نقاط را فقطراهنمایان کاروانها میدانند وبنابراین بجز گروه‌قلیلی ازمردم خطر گذشتن

۱ـ در «ینی» بجای، نفاق، نفاد است و بنابراین ترجمهٔ عبارت چنین‌می‌شود: کالای‌او تمام خواهد شد

۲ـ درچاپهای مصروبیروت بجای «غالی» (گران) «عالی» است.

از این گونه راههای دور و دراز و بیمناك را برخود هموار نمیکنند . اینست که می بینیم کالاهای سودان در کشور ما اندکست و در نتیجه بهای آنها گران میباشد. همچنین کالاهای کشور ما درسودان اندك و گران است و بازرگانانی که آنهارا بدان کشور صادر میکنند ازاینراه سرمایه‌ها وسودهای فراوانی بدست میآورند و بسرعت توانگر و ثروتمند میشوند. همچنین مسافرانی که از کشور ما بمشرق میروند نیز بعلت دوری راه و تحمل رنج فراوان سود بسیار میبرند، ولی بازرگانانی که دریك ناحیه میان شهرها و شهرستان‌های آن رفت و آمد میکنند سود اندك و فایدهٔ ناچیزی بدست میآورند زیرا هم کالا فراوان وهم صادر کنندگان آنها بسیار است، و خدا روزی دهنده و صاحب قوت متین است[1].

فصل یازدهم[2]
در احتکار

واز مسائلی که در نزد خداوندان بینش و تجربه در شهرها شهرت یافته اینست که احتکار محصولات زراعتی برای فروختن دراوقات گرانی، عملی مشئوم و بدفرجام است و سود آن به‌تلف شدن و زیان بازمی گردد و سبب آن این است و خدا داناتر است، که مردم بعلت نیازی که به‌ارزاق دارند مجبورند از روی ناچاری اموال خود را در راه خریداری آنها صرف کنند و در نتیجه نفوس بدین معنی تعلق میپذیرد و در تعلق نفوس به‌اموال خود سر بزرگی است که موجب بدفرجامی کسانی میشود که آنها را (مفت و مجانی)[3] از کسان میگیرند، و شایداین سر همانست که شارع بنام‌اخذ اموال بباطل از آن تعبیر کرده است. و اینگونه اموال اگرچه مفت نیست ولی نفوس بدان متعلق است زیرا قیمت آنرا از روی ناچاری و بی آنکه قدرت

۱ـ ان‌الله هوالرزاق ذوالقوة‌المتین سورهٔ ۵۱ الذاریات آیهٔ ۵۹ ۲ـ این فصل در چاپ (ك) فصل سیزدهم است. ۳ـ در (ینی) نیست

آوردن عذری داشته باشندمیپردازند و بنا براین چنین خریدن بمنزلهٔ معامله ازروی اکراه و اجبار است. ودراحتکار کالاهایی بجز خوردنیها وارزاق زیانی برای مردم روی نمیدهد بلکه سایراجناس راازروی تفنن وتنوع در شهوات خریداری میکنند و اموال خود را در آنها جز به‌اختیار وحرص بذل نمی کنند و از اینرو بپولی که میپردازندوابسته نمیشوندودل بدان نمی‌بندند و بدین سبب کسی که به‌احتکارمعروف میشود قوای روحی و نفوس‌مردم همواره بدو متوجه‌است چه‌اموال‌ایشان را از آنان باجبار میستانند و بدین‌سبب سود اومبدل بزیان میشود، و خدای‌تعالی داناتر است.

ومناسب این‌مقام حکایت شیرینی‌را از بعضی‌مشایخ‌مغرب بدینسان شنیدم: شیخ‌ما ابوعبدالله الابلی بمن خبر داد و گفت در روزگار سلطان ابوسعید نزد قاضی فاس فقیه ابوالحسن ملیلی حضور داشتم بوی پیشنهاد شد که برای وظیفه و مقرری خود از انواع اموال خراج کدام را می‌پسندد ؟ قاضی ابوالحسن مدتی بفکر فرو رفت و آنگاه گفت باج شراب. حاضران خندیدند و در شگفت شدند و حکمت آنرا ازوی پرسیدند. گفت: هنگامیکه خراجها عموماً حرام باشند من نوعی از آنها را برمیگزینم که دلها و نفوس کسانیکه آنرا پرداخته‌اند به‌دنبال آن‌نباشد، و شراب ازجملهٔ چیزهائیست که کمترممکنست کسی ثروتش را برای‌آن خرج کند مگرهنگامیکه از بدست آوردن آن شادمان و طربناك باشد و برخریدن آن تأسف نمیخورد و دل به پول آن نمی‌بندد و این ملاحظهٔ غریبی است وخدا داناتر است[1].

فصل دوازدهم[2]

در اینکه تنزل قیمتها بسبب ارزان شدن (کالاها) به‌پیشه‌وران زیان می‌رساند

زیرا چنانکه یاد کردیم کسب ومعاش‌انسان بوسیلهٔصنایع یا بازرگانی‌حاصل

1 در چاپهای مصرو بیروت پایان فصل چنین‌است: « وخداسبحانه و تعالی آنچه را در سینه ها پنهان است میداند». اشاره به: وربك یعلم ماتکن‌الصدور. سورهٔ القصص، آیهٔ ۶۹. وآخر فصل‌مطابق(ینی) است

۲ـ در چاپ(ك) فصل چهاردهم است.

میشود. و بازرگانی عبارت از خریدن اجناس و کالا ها وذخیره کردن آنها برای هنگامی‌است که گردش و نوسانهای بازار روی دهد و آنها را ببهای بیشتری بفروشند که آن مقدار زیاده را سود یاربح مینامند و از آن پیوسته وسیلهٔ زندگی و معاش برای کسانیکه به بازرگانی مشغولند بدست میآید و بنابراین اگر ارزانی یك کالا یا محصول خواه خوردنی یا پوشیدنی‌یا هر نوع ثروتی بطور کلی ادامه یابد و برای تاجر گردش بازار در آن پدید نیاید درطول این مدت سود و افزایش ثروت ازدست خواهد رفت و بازار آن گونه کالا کساد خواهد گردید [و بجز رنج وسختی چیزی عاید بازرگانان نخواهد شد][1] و از کوشش‌و تلاش‌در راه حرفهٔ خود دست‌خواهند کشید و سرمایهٔ آنان ازدست خواهد رفت. برای‌مثال نخست بوضع غلات می نگریم که اگر دیر زمانی‌قیمت آنها همچنان ارزان بماند چگونه کشاورزان درهمهٔشئون زراعت دچارتبه حالی میشوند، زیرا سود آنها بدست نمی‌آید و در نتیجه از ثروت خود بهره برداری نمیکنند یا بهرهٔ ناچیزی بدست میآورند و از سرمایهٔ خودخرج میکنند و بمضیقهٔ مالی گرفتار میشوند و سرانجام در ورطهٔ فقر و بینوائی سقوط میکنند. و همین وضع دامنگیر پیشه‌ورانی که بکار آسیابانی و نانوائی مشغولاند وهمه حرفه‌هایی که متعلق به زراعت است از ابتدای زراعت محصول تاهنگامی که به مادهٔ خوردنی تبدیل می‌شود نیز می گردد. همچنین اگرارزاق سپاهیان‌را سلطان ازراه اقطاع (تیول) محصولات زراعتی بپردازداین‌تبه حالی‌بآنان نیزسرایت میکند زیرا بسبب این‌وضع مالیات و خراج آنها تقلیل می‌یابد و از نگهداری لشکریانی که بسبب مالیات مزروعی اداره می‌شوند وارزاق آنان را سلطان از عواید مزبور تعیین کرده است عاجز میشوند و بالنتیجه‌ارزاق سپاهیان قطع میگردد و دچار تبه‌حالی میشوند. همچنین اگر ارزانی عسل یا شکرادامه یابد تمام کارهائی که بدانها وابسته است متزلزل خواهد شد و پیشه ورانی که بتجارت اینگونه مواد مشغولند

۱ـ در چاپهای مصروبیروت نیست.

دست از پیشهٔ خودخواهند کشید. پوشیدنیها رانیز میتوان برهمین منوال قیاس کرد که اگر ارزانی کالاهای مزبور بدرازا کشد پیشه‌وران آنها بیکار خواهندشد. بنابراین ارزانی بیش از حد درهر کالا و محصولی سبب میشود که پیشه وران و بازرگانان آن کاملا دچار مضیقه شوند و معاش خود را از دست بدهند. همچنین گرانی بیش از اندازه نیز مانند ارزانی بیحد است[وچه بسا که بندرت در نتیجهٔ احتکار کالاها و محصولات مایهٔ افزایش ثروت و سودفراوان میشود][۱]. لیکن معاش و کسب مردم در این‌است که حد وسط واعتدال دراین امر وجود داشته باشد و بسرعت نوسانها و گردش بازارها پدید آید، و پی بردن بدان مربوط به عادات ورسومی است که‌در میان شهرنشینان و اهل عمران‌متداول‌است وتنها ارزانی‌غلات وحبوبات از میان‌همهٔ مواد و اجناس ستوده است، زیرا مورد نیاز عامهٔ مردم میباشد و همهٔ طبقات مردم از توانگر و فقیر و طفیلیان که اکثریت اجتماع را تشکیل میدهند ناچاراند ارزاق و مواد غذائی خویش را فراهم سازند، و ازاینرو ارزانی آن کمك وهمراهی بعموم مردم است وجنبهٔ قوت و خوراك مردم در این نوع بخصوص بر جنبهٔ بازرگانی ترجیح دارد. [و خدا روزی دهنده وصاحب قوت متین است][۲].

فصل سیزدهم[۳]

در اینکه کدام یك از اصناف مردم تجارت پیشه می کنند و کدام صنف شایسته است که آنرا فروگذارند و از پیشه‌کردن آن اجتناب ورزند

در فصول پیش یادآور شدیم که تجارت عبارت از بهره ور ساختن مال است بدینسان که اجناس وکالاهائی را میخرند و میکوشند که آنها را به قیمتی گرانتر

---

۱ ـ در چاپ بیروت نیست. ۲ـ والله‌الرزاق ذوالقوة‌المتین. سورهٔ الذاریات ، آیهٔ ۵۸. این‌آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و پایان فصل در چاپهای‌مزبور چنین است: « و خداسبحانه و تعالی پروردگار عرش عظیم است». سورهٔ التوبة، آیهٔ ۱۳۰ . صورت متن‌با«ینی» مطابق‌است.

۳ ـ در چاپ (ك) فصل دهم است .

از بهای خرید بفروشند یا از راه انتظار نوسانهاو گردش بازار هاسود برندیا بوسیلهٔ صادر کردن آنها بشهری که در آنجا رایج‌تر و گران‌تر است بهره برگیرند، یا اجناس را به‌نسیه بقیمت گران‌تری بفروش رسانند. و این سود نسبت به سرمایه ای که بکار میاندازند اندك و ناچیز است، ولی چیزیکه‌هست هنگامیکه اصل مال بسیار باشد سود آن نیز فراوان خواهد بود، زیرا اندك در بسیار خود بسیاراست. سپس باید کوشید که این بهره‌برداری یا سودی که در نتیجهٔ خرید و فروش اجناس و کالاها دردست سوداگران باقی‌میماند، کامل وصول شود وقیمت اجناس را بپردازندلیکن درمیان این گروه‌اهل انصاف اندك‌است وازاینروخواه‌ناخواه نادرستی و کم‌فروشی پیشه میکنند به اجناس یا سرمایه لطمه میزنند و در پرداخت بهای آنها تأخیر و مسامحه میکنند که به سود آن زیان میرسد، زیرادرمدت عدم پرداخت بهای کالاها بازرگانان از فعالیت باز میمانند در صورتیکه بهره برداری از سرمایه‌بدان‌حاصل میشود. و اگر معامله دارای سند و گواهانی‌نباشد بکلی منکر بهای اموال میشوند که موجب نابودی سرمایه می گردد و نفوذ حکام دراینگونه‌اندك‌است،زیرامعمولا بظواهر امور حکم میشود از اینرو بازرگان رنج فراوان میبرد و دچار مشکلات میشود و اغلب این سود ناچیز را پس از تحمل کردن رنج و مشقت بسیار حاصل میکند یا آنکه به‌هیچرو نمیتواند آنرا وصول کند یا سرمایه‌اش از دست میرود. بنابراین کسی که‌بازرگانی‌را پیشهٔ خود می کندباید دارای‌یکی‌ازاین‌دوشرط باشد: یااینکه در اختلافات وستیزه جوئیها گستاخ و در امور محاسبات بصیر باشدوبا سر-سختی و پشت کارنزد حکام از حقوق خویش دفاع کندودراینصورت گستاخی وسر-سختی وی در معاملات و اختلافاتی که در آنها روی میدهد بهترین وسیله‌ای خواهد بود که حکام و سوداگران را وادار بانصاف و عدالت خواهد کرد. و گرنه ناچار باید دارای نفوذ و جاه باشد که بتواند در پناه آن حقوق خویش را حفظ کند و هیبت‌وی در دل سوداگران بنشیندوحکام‌را بانصاف‌و دادگری وادار سازد تاحقوق

اورا از کسانی که به‌وی مدیونند بازستانند. با اینوصف بازرگان میتواند از انصاف و داد برخوردار شود و اموال خود را از چنگ دیگران باز گیرد، نخست از روی میل و آنگاه بازور و قهر.

لیکن کسی که واجد این دوشرط نباشد یعنی نه خود گستاخ وسرسخت باشد و نه در نزد فرمانروایان اعتبار و نفوذ داشته باشد نباید بازرگانی را پیشهٔ خود سازد وسزاست که ازاین حرفه اجتناب ورزد، زیرا چنین کس ثروت‌خودرا درمعرض تاراج قرار میدهد وطعمهٔ سوداگران میسازد و کمترممکن است که بتواند دادخود را ازآنان بستاند، زیرا مردم اغلب درصدد آنند که اموال یکدیگررا از چنگ‌هم بربایند[1] و اگر مقررات فرمانروایان ازایشان ممانعت نمیکرد در دست هیچکس پشیزی باقی نمیماند و کسی بحفظ ثروت خویش اطمینان نمیداشت، بویژه سوداگران وطبقات پست (که به‌هیچرو پابند اصول نیستند)، واگر خدا برخی ازمردم را ببرخی دیگر دفع نمیکرد هر آینه زمین را تباهی فرامیگرفت، ولی خدا را بر جهانیان فضل و احسان است[2].

فصل چهاردهم[3]

در اینکه خوی بازرگانان نسبت بخوی اشراف در مرحلهٔ پستی است

زیرا بازرگانان اغلب اوقات خود را صرف خرید و فروش میکنند و دراین کار ناچار باید سخت گیری کنند ودر تثبیت آخرین قیمت حداکثر مبالغه رامعمول دارند (یا بعبارت دیگرچانه‌بزنند)و کسی که پیوسته بدین‌شیوه زندگی کندخواهی‌ـ

---

۱ - در اینجا نسخ مغشوش و اختلافات فراوان است.

۲ - ولولا دفع‌الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض و لکن الله ذوفضل علی العالمین. سورهٔ بقرة، آیهٔ ۲۵۲

۳ - این فصل در چاپهای مصر وبیروت زیر عنوان «فصل یازدهم» آمده ودر چاپ پاریس حذف شده است، زیرا عنوان‌آن تفاوت اندکی با عنوان فصل پانزدهم دارد و در حقیقت خلاصه‌ای از فصل پانزدهم است.

نخواهی در اخلاق او تأثیر می بخشد و بدان پابند میشود در صورتیکه چانه زدن دور از صفت جوانمردی پادشاهان و اشراف است که بدان متصفند.

و اما اگر خوی او در نتیجهٔ رفتارهای زشتی که بدنبالهٔ عادت چانه زدن در میان طبقهٔ پست این گروه شایع است تباه گردد، از قبیل لجاجت و ستیزه جوئی و تقلب و فریبکاری و یاد کردن سو گندهای دروغ بر قیمتها در داد و ستد، سزاست که چنین خوئی را درمنتها درجهٔ فرومایگی و پستی بدانیم چنانکه اینگونه کسان بدین صفات مشهورند و بهمین سبب می بینیم بزرگان و کسانی که ریاست قوم را برعهده دارند ازاین پیشه اجتناب میورزند تا مبادا زیر تأثیر این خوی واقع شوند.

و گاهی هم ممکن است بازرگانانی یافت شوند که خویش را ازاین خوی حفظ کنند و بسبب شرافت ذاتی و بزرگ منشی از آن اجتناب ورزند، ولی چنین کسانی بسیار بندرت در میان مردم دیده میشوند، و خدا هر که را بخواهد به فضل و کرم خود رهبری میفرماید واو پروردگار پیشینیان و پسینیان است.

فصل پانزدهم

در اینکه خوی بازرگانی نسبت بخوی رؤسا در مرحله‌ای پست ودور از جوانمردی است

در فصل پیش[۱] یادآور شدیم که بازرگان بخرید و فروش و جلب سودو بهره میپردازد و در این امر پیوسته ممارست و تمرین میکند وناچار است برای پیشرفت حرفهٔ خود بچانه زدن ولجاجت و سر سختی و گزافه گوئی و نزاع وستیزه متوسل شود و اینها از لوازم پیشهٔ بازرگانی بشمار میروند و چنین صفاتی از پاکدامنی[۲] و جوانمردی آدمی میکاهد ومایهٔ نقصان می‌شود،[۳] زیرا اثر رفتار انسان خواهی نخواهی

---

۱ - مقصود فصل دوازدهم است. ۲ - در«ینی» زکاء است ولی در چاپهای مصر و بیروت ذکاءو ما از «ینی» ترجمه کردیم. ۳ - در«ینی» تخدح درچاپهای مصر وبیروت (تجرح)

به نفس زیان می‌زند چنانکه رفتارهای نیکو آثار نیکو و پاك بنفس می بخشد و رفتارهای بد و پست در آن آثار بد و پست بجای میگذارد و اگر چنین رفتارهائی بر نفس سبقت جوید و تکرار گردد در آن جایگیر میشود و رسوخ می یابد و اگر دیری بپاید و خصال نیك در نفس جایگیر نشود آن خصال نقصان میپذیرد ازاینرو که آثار نکوهیدهٔ آن در نفس نقش می بندد مانندهمهٔ ملکاتی که ازافعال پدیدمیآیند.

و این آثار برحسب تفاوت اصناف بازرگانان در اطوار و حالاتشان است چه گروهی ازآنان که دارای حالات پست بازرگانی باشند و با سوداگران بدکار که بنادرستی و تزویر و فریبکاری دست میبازند و برای کالاها و بهای آنها هنگام اقرار و انکار دمبدم سوگندهای دروغ یاد میکنند شریك و همکار باشند بیش از حد بدین خوی پست متصف خواهند بود و فرومایگی بر آنان چیره خواهد شد و بکلی از فضیلت جوانمردی و اکتساب آن دور خواهند گردید و گرنه ناگزیر باید چانه‌زدن و ستیزه گری در جوانمردی آنان تأثیر بخشد و فقدان آن در ایشان اندك است.[1] و اما گروه دوم بازرگانان، که در فصل پیش (فصل دهم) یاد کردیم در پناه جاه و نفوذ، حقوق خویش را حفظ میکنند و این قدرت و جاه آنانرا بی‌نیاز میکند که بتن‌خویش عهده دار اینگونه امور بازرگانی شوند، بسیار نادر وانگشت‌شمارند. این گروه کسانی هستند که گاهی یك باره بوضع‌شگفت آوری برثروت آنان افزوده میشود یا ناگهان ثروت بزرگی به‌ارث بآنان میرسد که در نتیجهٔ مرگ یکی‌از اعضای خاندان ایشان در زمرهٔ بزرگترین توانگران بشمار میآیند و بکمك این ثروت بااهل دولت مربوط میشوند و ازاین راه در میان مردم عصر خود جلوه گری میکنند و نام‌آور میشوند و بپایه‌ای نائل میآیند که شخصاً از عهده داری‌کارهای بازرگانی کناره گیری میکنند وتصدی آنرا به نمایندگان واطرافیان خودواگذار میکنند وآنوقت فرمانروایان و اولیای امور بعلت آنکه مشمول احسان و هدایای

---

۱ ـ کلمهٔ (قلیل) در (۱) نیست.

آنها میباشند و بدان خو گرفته‌اند در نهایت سهولت موجبات تأمین حقوق ایشان را فراهم میسازند و داد ایشان را از غاصبان باز میگیرند. بدین سبب گروه مزبور در نتیجهٔ عدم ممارست اعمالیکه بصفات پست منجر میگردد، چنانکه گذشت، ازخوی‌های زشت بازرگانی دور میشوند و جوانمردی آنان راسخ‌تر میگردد و از هر گزندی که از این رهگذر بدان میرسد مصون میمانند، ولی با همهٔ اینها ممکن‌است نمونه‌هائی از آثار اینگونه رفتارها بطور نهان و غیر مستقیم در آنان پدید آید چه مجبورند در وضع نمایندگان خود نظارت کنند و در آنچه انجام می دهند یا ترک می کنند مخالف یا موافق باشند، اما این نمونه‌ها اندك‌است و اثر آنها کمتر نمودار میشود، و خدا شما و آنچه را می کنید آفریده است[1].

فصل شانزدهم

در اینکه صنایع ناچار باید دارای آموزگار باشد[2]

باید دانست که صنعت عبارت از ملکه ایست که درامری عملی فکری حاصل میشود و بسبب اینکه عملی است در زمرهٔ کارهای بدنی محسوس بشمار میرود. و فراگرفتن کیفیات بدنی محسوس برای آموزنده جامعتر و کاملتر حاصل میشود زیرا انجام دادن اموری که مربوط به کیفیات بدنی محسوس است ثمر بخش تر است.

و ملکه عبارت از صفت راسخی است که در نتیجهٔ انجام دادن یك عمل و پیاپی تکرار کردن آن حاصل میگردد چنانکه صورت آن در نفس رسوخ یابد، و ملکه بر نسبت اصل حاصل می‌شود و یاد دادن چیزی از راه دیدن با چشم جامع‌تر و کامل‌تر از آموختن آن بنقل‌خبر و دانش است، ازاینرو ملکه‌ای که بشیوهٔ نخستین بدست

---

۱ - والله خلقکم وما تعملون. سورهٔ الصافات، آیهٔ ۹۴. ۲ - در برخی از چاپها بجای (معلم) (علم) است و شاید صحیح تر باشد بدینسان... صنایع ناچار باید با علم پیوند داشته باشد.

میآورند کامل‌تر وراسخ‌تر از ملکه‌ایست که از راه خبر حاصل میشود[۱]. و مهارت شاگرد در هنر و حصول ملکهٔ آن برای وی به میزان نیکوئی آموزش و ملکهٔ آموزگار وابستگی دارد.

سپس باید دانست که صنایع بر دو گونه است: بسیط و مرکب. بسیط ویژهٔ نیازمندیهای ضروری است و مرکب به امور تفننی و مرحلهٔ کمال زندگی اختصاص دارد و بسیط از لحاظ تعلیم مقدم بر مرکب است، زیرا ازیکسوساده است وازسوی دیگر به ضروریات زندگی اختصاص دارد که مردم به فرا گرفتن آن بیشتر اهتمام میورزند وازاینرو از لحاظ تعلیم درمرحلهٔ نخستین قرار دارد و بهمین سبب هم تعلیم آن ناقص است وپیوسته اندیشهٔ انسان انواع گوناگون واقسام مرکب آنرااستنباط وکشف میکند وآنهارا اندك اندك و بتدریج از مرحلهٔ قوه بفعل میرسانند تاسرانجام تکمیل میشوند، و پدیدآوردن صنایع (گوناگون بسیط ومرکب) هیچگاه یکباره حاصل نمی‌شود، بلکه درطی روزگارهای درازو نسل‌های پیاپی حاصل میگردد، زیرا رسیدن اشیاء و بویژه امور هنری از مرحلهٔ قوه به فعل یکباره حاصل نمیشود و ناچار مدت می‌خواهد. وازاینرو می‌بینیم که صنایع در شهرهای کوچك ناقص است و بجز انواع بسیط آنها در اینگونه بلاد یافت نمیشود، ولی هنگامیکه تمدن اهالی آنها فزونی یابدو توسعهٔ ثروت و امور تجملی آنانرا بصنایع گوناگون نیازمند کند، آنوقت صنایع ازمرحلهٔ قوه به فعل میرسد، و خدا داناتر است.

[ونیز صنایع از نظر دیگر بدینسان تقسیم میشود:

صنایعی که به‌امرمعاش انسان‌خواه ضروری یا غیرضروری‌اختصاص‌دارد.

وصنایع مخصوص‌به‌اندیشه‌هائی که خاصیت انسانی است مانند دانشها وهنرها و سیاست.

---

۱ - نظر مؤلف در اینجاکاملا موافق نظریهٔ دانشمندان جدیدآموزش و پرورش است که شیوهٔ حسی و عملی را برشیوهٔ نظری ترجیح می‌دهند.

صنایع گونۀ نخستین مانند بافندگی و کفشدوزی[1] و درودگری و آهنگری وصنایع گونۀ دوم چون وراقه (صحافی)[2] که ممارست در استنساخ وتجلید کتب است وموسیقی و شعر و تعلیم دانش ومانند اینها و صنایع گونۀ سوم مانند سپاهیگری و نظایر آن، و خدا داناتر است][3]

فصل هفدهم

در اینکه صنایع در پرتو تکامل وتوسعۀ اجتماع شهرنشینی تکمیل میشود

زیرا تا هنگامیکه اجتماع شهرنشینی و تمدن شهر بمرحلۀ کمال نرسد مردم تنها بکسب ضروریات معاش همت میگمارند کـه عبارت از وسائل خوراکی چون گندم و جزآن است، ولی هرگاه شهر بمرحلۀ تمدن برسد و بهرۀ کارهای مردم فزونی یابد و برای ضروریات آنان کافی باشد وبلکه زاید برآن گردد آنوقت آن مقدار اضافه راصرف امورتجملی معاش میکنند. سپس باید دانست که صنایع ودانشها فقط از جنبۀ اندیشۀ آدمی بهوی اختصاص یافتهاست که بدان از دیگرجانوران باز-شناخته میشود، ولی مواد خوراکی از جنبۀ حیوانی و تغذیه برای او ضرورت دارد و بنا براین مواد خوراکی از لحاظ ضرورت برعلوم وصنایع مقدم است ونوع اخیر نسبت بضروریات در مرتبۀ دوم قرار دارد.

و نیکوئی صنایع بنسبت اجتماع و تـرقی یکشهر پیشرفت میکند چه دراین مرحله بزیبائی آنها توجه میکنند و میکوشند صنایع بهتر و ظریفتر تولید کنند تا مورد پسند مردمی باشد که بمرحلۀ تجمل خواهی و توانگری رسیدهاند، و اما در اجتماع بادیهنشینی یا اجتماعات کوچك و شهرهای کم جمعیت مردم تنها به صنایع

۱- درمتن «جزارة» بمعنی قصابی وشترکشی‌است، ولی «خرازة» صحیح‌تربنظرمیرسد. ۲- وراقة (بکسر ك) کاغذتراشی وکتاب نویسی (منتهی‌الارب). ۳- قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست.

بسیط نیازمنداند بویژه صنایعی که درضروریات زندگی بکارمیروند مانند درودگر یا آهنگریا خیاط یا بافنده یا قصاب[1]. ووقتی هم اینگونه صنایع دراجتماعات مزبور یافت‌شود به‌هیچرو کامل و نیکو نیست، بلکه ازحد ضرورت تجاوز نمیکند، زیرا همهٔ آنها وسائلی برای‌چیز دیگر هستند و ذاتاً ومستقلا مورد نظر نمیباشند. وهنگامیکه اجتماع توسعه یابد و بر جمعیت و تمدن‌آن افزوده شود و درآن ذوق تفنن وامور تجملی پدیدآید آنوقت زیبائی وبهتر کردن هنرها نیز از جملهٔ خواسته‌های چنین اجتماعاتی خواهد بود؛ وصنایع باکلیهٔ وسایل مکمل آنها رو بکمال خواهد رفت و صنایع دیگری که لازمهٔ عادات و رسوم ثروت و تجمل است نیز همراه آنها پدید خواهدآمد ازقبیل کفشدوز و دباغ وابریشم‌باف‌و ریخته‌گر(زرگر) و مانند اینها. وگاهی که اجتماع بیش از حد توسعه می‌یابد انواع صنایع مزبور بجائی میرسد که در میان آنها بسیاری از هنرهای تفننی و کمالی پدید می‌آید وآنها را درنهایت زیبائی وظرافت میسازند و وسیلهٔ معاش کسانی میشوند که درآن شهر آنها راحرفهٔ خود میکنند و بلکه از لحاظ سود و بهره برداری از مهمترین‌کارها بشمار میروند چه پیشرفت ثروت و تجمل‌خواهی آنها را جزو نیازمندیهای مردم شهر قرارمیدهد مانند: روغنگر (عطرساز) و رویگر و حمامی و آشپز و سازندهٔ شیره و رب انگور[2] و سازندهٔ هریسه[3] و معلمی که آواز خوانی و رقص و نواختن طبل را بدیگران می‌آموزد و وراقانی (صحافان) که در صنعت استنساخ کتب و تجلید و تصحیح آنها ممارست میکنند چه این صنعت ازلوازم توسعهٔ ثروت ورفاه و تجمل خواهی درشهر است که باموز فکری اشتغال میورزند وصنایع دیگری نظیراینها. و گاهی که ترقی اجتماع و تمدن از حد میگذرد پیشرفت صنایع نیز بیش از اندازه ترقی میکند چنانکه دربارهٔ مردم مصر میشنویم‌درمیان ایشان کسانی هستند که پرندگان بیزبان وخرهای اهلی را تعلیم میدهند واشیای شگفت‌آوری را تجسم میدهند چنانکه ذاتی

۱- درتمام‌چاپها«جزار»است. ۲- شمع ساز:(ك) و(ا)و(ب). ۳- نوعی‌طعام‌است.

را به‌ذات دیگر منقلب می کنند و سرود خواندن و رقص و راه رفتن روی طنابهارا در هوا باشخاص می‌آموزند، و بارهای سنگین مانند حیوانات و سنگهای عظیم را از زمین بلند میکنند، و دیگر صنایعی که در نزد ما مردم مغرب یافت نمیشود، زیرا عمران و تمدن شهر های مغرب بمرحلهٔ تمدن مصر و قاهره نرسیده است، و خدا دانای حکیم است[1].

فصل هجدهم

در اینکه رسوخ صنایع در شهرها وابسته برسوخ تمدن و طول مدت آن است

و علت آن واضح است، زیرا کلیهٔ صنایع از عادات و انواع[2] عمران وتمدن بشمار میروند و عادات در نتیجهٔ کثرت تکرار ومرور زمان رسوخ می‌یابد وآنگاه آیین (صبغه) آن استحکام می‌پذیرد ودر نسلهای پی در پی ریشه میدواند وهر گاه صبغه‌ای (رنگ ـ آیین) استوار و پا برجا گردد زدودن و زایل کردن آن دشوار می‌شود.

وازاینرو می بینیم شهرهای کهن که درآنها تمدن توسعه یافته‌است اگرتمدن و جمعیت آنها نقصان پذیرد و دچار عقب ماندگی بشوند باز هم آثاری از صنایع دوران عمران درآنها باقی‌می‌ماند بطوریکه صنایع مزبوررا درشهرهای نوبنیادی که تازه در مرحلهٔ تمدن و عمران گام نهاده‌اند نمی‌یابیم هرچند اینگونه شهرها از لحاظ تمدن وجمعیت بپایهٔ شهرهای کهن هم رسیده باشند وتنهاعلت آن این‌است که در شهرهای کهن بسبب مرور زمان و دست بدست گشتن و تکرار عادات و رسوم

---

۱ ـ والله علیم حکیم. سورة‌النساء، آیهٔ ۳۱. در متن چاپ‌پاریس و «ینی» چنین است:«والله‌العلیم الحکیم». این‌آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و فصل بدینسان پایان می‌یابد: خداوند عمران آن (مصر)را به‌نیروی مسلمانان پاینده دارد».

۲ ـ کلمهٔ الاوان در (۱) غلط و صحیح‌الوان است.

آئین‌های زندگی استوار شده و ریشه دوانیده در صورتیکه شهرهای نوبنیاد هنوز باین پایهٔ تکامل نرسیده‌اند.

و این کیفیت در این‌روزگار بر اندلس تطبیق میشود، چه می‌بینیم در آن کشور کیفیات و شیوه‌های صنایع در کلیهٔ عادات و رسومی که در شهرهای آن معمول میدارند همچنان پایدار و استوار و راسخ است مانند بنائی ساختمانها و هنرهای آشپزی و انواع سرودخوانیها ووسایل سرگرمیهای طرب‌انگیز از قبیل ابزار موسیقی گوناگون ورقص وهنرفرش کردن و اثاث کاخهاو بکاربردن حس سلیقه در ترتیب ووضع ساختمانها و ساختن ظروف وکلیهٔ لوازم آشپزخانه واثاث زندگی از مواد فلزی و سفالین و روش برپا کردن مهمانیها و جشنهای گوناگون و دیگر هنرهائی که‌لازمهٔ عادات یك زندگانی پر تجمل وترقی یافته‌است. ازاینرو می‌بینیم که مردم اندلس دراین‌صنایع ماهرتر وبصیرتراند و صنایع گذشتهٔ آنان‌همچنان در آن کشور استوار بجای مانده‌است چنانکه هم‌اکنون بهرهٔ وافری درهنر دارند و دراین‌باره نسبت بمردم کلیهٔ‌شهرها متمایزاند هرچند عمران و تمدن آن کشور نقصان یافته‌است و قسمت عمدهٔ آن باتمدن دیگر ممالك ساحلی مغرب(موریتانی) برابر نیست.

و این وضع هیچ دلیلی ندارد جز آنچه‌ما یاد کردیم، زیرا در نتیجهٔ رسوخ دولت اموی و دولت پیش ازآن یعنی قوط (گت‌ها) ودولتهای پس‌از آن از ملوك طوایف گرفته تا این روزگار، تمدن در آن سرزمین ریشه دوانیده و استوار شده است و ازاینروتمدن در اندلس بمرحله‌ای نائل‌آمده که هیچ سرزمین دیگری‌جز عراق و شام و مصر بدان‌پایه نرسیده‌است، چه‌اخباری که در بارهٔ کشورهای مزبور نقل‌میکنند نیز نشان میدهد که بعلت دوام دولتها در آن ممالك صنایع آنان نیز استحکام یافته وکلیهٔ انواع آنها از لحاظ زیبائی و ظرافت تکمیل شده و آئین و شیوهٔ آنها همچنان در اجتماع کنونی آنان باقی مانده است وازآن سرزمینها دور

نمیشود مگر آنکه بکلی عمران آنان منقرض گردد، مانند رنگ ثابتی که در پارچه‌ای نفوذ کند و تاپارچه باقی باشد رنگ هم از آن‌جدا نمیشود.

وضع تونس‌هم بنسبت تمدنی که در سایهٔ فرمانروائی دولتهای صنهاجه و از آن پس موحدان بدست آورده اند و بسبب تکمیل صنایع آنان در همهٔ کیفیات و احوال از لحاظ صنایع نظیر اندلس است وهر چند کشور مزبور از این نظر نسبت به‌اندلس درمرتبهٔ دوم قراردارد، ولی بعلت عادات ورسومی که مردم‌تونس‌ازمصریان اقتباس‌میکنند صنایع آنان هم‌اکنون ازصنایع آن کشور افزون‌تراست، زیرامسافت میان دو کشور تونس ومصر نزدیك است ومسافران همه ساله از آن کشور بمصر مسافرت میکنند و چه بسا که سالیان دراز در مصر سکونت میگزینند و از عادات‌و رسوم تجملی وصنایع استوارمردم‌آن کشورآنچه را که می‌پسندندفرامیگیرند.

و بنابراین اوضاع تونس بعلت آنچه یاد کردیم از لحاظ صنایع از یکسو مشابه‌مصر و ازسوی دیگرمانند اندلس‌است، زیرابیشترساکنان آن‌از مردم شرق اندلس‌اند که هنگام آواره شدن آنان در قرن هفتم به‌تونس پناهنده شده‌اند و در نتیجه اصول و کیفیاتی از صنایع در این کشور رسوخ یافته است وهرچند در این روزگار وضع عمران تونس مناسب ترقیات صنعتی مزبور نیست، ولی هنگامیکه (صبغهٔ) آئین‌هنردر کشوری‌رسوخ یابد کمترممکن‌است‌ازآن رخت بربندد مگرآن سرزمین بکلی ویران‌شود. همچنین می بینیم که در قیروان ومراکش وقلعهٔ ابن‌حماد نیزآثاری ازاین‌صنایع بجای مانده‌است هرچندکلیهٔ شهرهای مزبورامروزیا ویرانه ویا درحکم ویرانه هستند وجز مردم بصیر، دیگری نمیتواندانیگونه‌آثارر‌ادریابد و از صنایع مزبور آثاری‌درآنشهرها مشاهده می کند که کیفیات‌واحوال گذشتهٔ‌آنها رانشان میدهند مانند خطی که پس‌از محو کردن اثر آن در کتاب بجای میماند، و خدا آفریدگار داناست[1].

---

۱ - وهوالخلاق‌العلیم. سورهٔ یس، آیهٔ ۸۱.

فصل نوزدهم

در اینکه صنایع هنگامی نیکوتر میشود و توسعه می‌یابد که طالبان آنها افزون گردد

وعلت آن این‌است که انسان اجازه نمیدهد کاراو مفت ومجانی انجام یابد، زیرا کارهر کس وسیلهٔ بهره برداری اوست که معاش خویش‌را از آن بدست میآورد ودر سراسر دوران زندگانی خود از هیچ چیز بجز کارش سود برنمیگیرد. ازاینرو کار خودرا تنهادرراهی‌صرف میکند که ثمرهٔ آن‌درشهری که ساکن‌آن‌است ارزش داشته باشد تا سود وبهرهٔ آن عاید وی شود. وهرگاه صنعتی خواستارانی داشته‌باشد و در نتیجهٔ روی‌آوردن مردم بدان رواج یابد دراین هنگام صنعت مزبور بمنزلهٔ کالائی خواهدبود که بازار آن رواج داشته‌باشد وبرای فروش جلب گردد. درچنین شرایطی مردم شهرمیکوشند که‌آن صنعت رابیاموزند تابوسیلهٔ‌آن معاش‌خود رافراهم‌سازند.

ولی اگر صنعتی خواستارانی نداشته باشد بازار آن رواج نخواهد یافت و کسی‌هم آهنگ آموختن آن نخواهد کرد وآنوقت مردم آنرا فروخواهند گذاشت و بدین سبب از دست خواهد رفت وبهمین سبب از علی، رض، روایت میکنند که فرموده است «قیمت‌هر کس چیزیست که آنرا نیکو انجام میدهد» بدینمعنی که صناعت هر کس قیمت او را میرساند، یعنی‌ارزش هر کس کاریست که آنراوسیلهٔ معاش خود میسازد.

ونیز در اینجا راز دیگری هم نهفته است وآن این است که پیشرفت و بهتر شدن صنعت هنگامی میسر میشود که دولت خواستار آن باشد چه دولت است که بازار آنرا رواج میدهد و خواستاران دیگر را بدان متوجه میسازد وتا هنگامیکه دولت طالب صنعتی نباشد و تنها دیگر مردم شهر خواستار آن باشند رواج آن هیچگونه تناسبی بازمانیکه دولت خواهان آن‌است نخواهد داشت، زیرا دولت

بزرگترین بازار بشمارمیرود ورواج هرچیزی در آن دستگاه است واندك و بسیار در آن دارای یك نسبت میباشد و ازاینروهرچه در آن رواج یابد ناچار بزرگترین رقم را نشان خواهد داد، ولی عامهٔ مردم هرچند خواستارصنعتی باشند خواستنشان جنبهٔ عمومی نخواهد داشت و بازارشان رونق و رواج پیدا نخواهد کرد . و خدا [سبحانه و تعالی][1] برهر چه بخواهد تواناست .

فصل بیستم

در اینکه هرگاه شهرها درشرف ویرانی باشند صنایع آنها رو به زوال میرود

ازاینرو که بیان کردیم صنایع تنها هنگامی پیشرفت میکنند که مورد نیاز مردم باشند و خواستاران آنها فزونی یابند (وبنابراین) هرگاه ترقیات شهری به انحطاط مبدل شود و بعلت درهم‌شکستن‌عمران وتقلیل یافتن ساکنانش درسراشیب فرتوتی (بحران) واقع گردد ، آنوقت تجمل خواهی‌وثروت در آن نقصان خواهد یافت و مردم مانند دوران ده‌نشینی به‌همان ضروریات اکتفا خواهند کرد ودر نتیجه صنایعی که ازلوازم تجمل خواهی بشمارمیرود بیرونق خواهدشد، زیرا سازندهٔ آنها درچنین شرایطی نمیتواند از راه‌آن صنایع معاش خود را تأمین کند و ناچار بسوی دیگری می گریزد یا میمیرد و ازوی جانشینی هم باقی نمیماند و در نتیجه نشانهٔ اینگونه‌صنایع بکلی‌محومیشود. چنانکه‌نقاشان‌وریخته گران وزرگران ونویسندگان واستنساخ کنندگان کتب و دیگر صنعتگرانی که مانند آنان لوازم تجملی ووسایل تفننی را میسازند از میان میروند و پیوسته صنایع روبنقصان میرود تا آنکه بکلی مضمحل میگردد ، وخدا آفریدگار داناست .[2]

---

۱ ـ در (پ) نیست . ۲ ـ وهوالخلاق‌العلیم . سورهٔ یس، آیهٔ ۸۱ . درچاپهای مصر وبیروت پس از این آیه افزوده شده است : «وسبحانه و تعالی» .

فصل بیست و یکم

در اینکه تازیان از همهٔ مردم از صنایع دورتراند

زیرا آنها در بادیه نشینی ریشه دارتر و از اجتماع شهر نشینی و تمدن که انسان را بصنایع و دیگر لوازم شهرنشینی جلب میکند دور تراند و اقوام غیرعرب مشرق وملت‌های مسیحی ساحل دریای روم بیش ازهمهٔ مردم درصنعت مهارت دارند زیرا آنان دراجتماع شهر نشینی وتمدن ریشه‌دارتر وازاجتماع بادیه‌نشینی دورتراند. حتی این ملتها بکلی فاقد شتر هستند که عرب را بروحشیگری و سکونت در دشتها و اصالت در بادیه‌نشینی یاری میکند و دارای چراگاههای شتران و ریگزارهائی که‌توالد وتناسل آنها را آسان میکند نیز نمیباشند، این‌است که می‌بینیم درزادوبوم عرب و هم در سرزمینهائی که آنها را در دوران اسلام متصرف شده‌اند کلیهٔ صنایع اندك وناچیزاست چنانکه مواد صنعتی را ازاقطاردیگر بدان کشورها وارد میکنند. باید به‌ممالك غیرعربی‌مانند چین وهندوسرزمین ترکان وملل‌مسیحی نگریست ودید که چگونه درمیان‌آنان‌صنایع توسعه دارد وازاینرو‌ملتهای دیگر آنها را از کشور- های مزبور بخاك خود وارد میکنند. وملتهای غیرعرب مغرب از قبیل بربرها نیز از لحاظ صنایع مانند تازیانند، زیرا ازقرنهاپیش زندگی بادیه‌نشینی درمیان‌آنان نیز رسوخ یافته‌است و گواه براین امراین‌است که‌درسرزمین‌آنان شهرهای اندکی بیش وجود ندارد چنانکه در فصول گذشته یادآور شدیم و بهمین سبب صنایع در مغرب اندك است. و آنچه‌هم‌هست چندان مستحکم وماهرانه نمیباشد بجز آنچه[1] مربوط بصناعت پشم است از قبیل بافتن آن و دباغی پوست و ساختن کفش و مشك از آن، ولی همینکه اقوام مزبور بشهرنشینی گرائیدند درصنایع یاد کرده مهارت یافتند و آنها را ببهترین‌مرحله‌ای که باید تهیه شود رساندند، زیرا ساخته‌های آنان

---

۱ ـ درچاپ بیروت بجای «الاماکن» الاماکن غلط است.

مورد نیاز عمومی بود، وعلت اینکه تنها دو صنعت یاد کرده قسمت عمدهٔ کارهای آن‌سرزمین را تشکیل‌میدهد این‌است که آنان بسبب بادیه‌نشینی بصنایع مزبور آشنا بوده‌اند، ولی در مشرق صنایع از روزگار فرمانروائی ملتهای باستان آن سرزمین رسوخ یافته است مانند ایرانیان و نبطیان وقبطیان و بنی‌اسرائیل ویونانیان ورومیان که در طی قرون متمادی سلطنت داشته‌اند، و از اینرو چنانکه یاد کردیم عادات واحوال تمدن و شهرنشینی و از آن جمله صنایع درمیان آنان رسوخ یافته است و هنوز هم آثار آنها محو نشده است. و اما یمن‌وبحرین و عمان و جزیره[1] هرچند در تصرف عرب بوده است، ولی فرمانروائی نواحی مزبور هزاران سال در میان ملتهای بسیاری از آن بلاد دست بدست شده است و اقوام مزبور شهرها و بلاد آن نواحی را بنیان نهاده و بآخرین مرحلهٔ تمدن و تجمل‌خواهی رسیده‌اند مانند عاد و ثمود و عمالقه و پس از ایشان حمیر وتبابعه واذواء[2]. و بنابراین مدت پادشاهی و تمدن در آن ناحیه بطول انجامیده و آئین (صبغت) آن استوار شده و صنایع آن توسعه یافته وریشه دوانیده‌است و بدین‌سبب چنانکه یاد کردیم کهنگی دولت در آنها تأثیر نبخشیده و آنهارافرسوده نساخته است، چنانکه تاهم اکنون صنایع آن بارونق و نوین است و بدان سرزمین (یمن)[3] اختصاص دارد مانند صنعت پارچه‌های زربفت (وشی) و برد عصب[4] ودیگر جامه‌های زیبائی که از پارچه‌های نخی وابریشمی در آن شهر می بافته‌اند.

و خدا وارث زمین و کسانی است که بر آنند[5].

---

۱ – منظور «جزیرةالعرب» است. ۲– گروهی ازملوک یمن‌که نام‌آنان به «ذو» شروع میشود مانند ذوالاذعار وذوالقرنین و غیره. ۳ – در «ینی» وچاپهای مصر وبیروت بجای یمن در (پ) وطن است. ۴ - برد (بضم ب) جامهٔ خط دار وعصب (بفتح ع) نوعی برد یمنی بوده که نخست نخ آنرا رنگ میکرده و سپس آنرا می‌بافته‌اند و عصب بقول بعضی رنگی بوده‌است که گیاه آن فقط در یمن میروئیده است (اقرب‌الموارد). ۵ – اشاره به: نحن نرث‌الارض و من علیها. سورهٔ مریم، آیهٔ ۴۱. و درچاپهای مصر و بیروت اضافه شده‌است: «واو بهترین‌وارثان‌است». اشاره به: وانت خیرالوارثین. سورهٔ انبیاء آیهٔ ۸۹. ودر «ینی» نیزآخر فصل مانند(پ) است.

فصل بیست ودوم

در اینکه هرگاه برای کسی ملکه‌ای (استعداد و مهارت) دریك صنعت حاصل شود کمتر ممکن است از آن پس در صنعت دیگری برای وی ملکهٔ نیکی حاصل آید

برای مثال خیاط را نام میبریم که هرگاه بخوبی و استواری ملکهٔ خیاطی برای اوحاصل شود ودرجان (نفس) اورسوخ یابد از آن پس دیگر نمیتواند ملکهٔ درودگری یا بنائی را نیك فرا گیرد، مگر، آنکه ملکهٔ نخستین هنوز درنهادش استوار نشده و آئین (صبغت) آن در وی رسوخ نیافته باشد. و سبب آن این‌است که ملکات برای نفس بمنزلهٔ صفات و رنگهایی هستند که یکباره بر آن وارد نمی‌شوند ودر آن نقش نمی‌بندند و کسی که برفطرت خود باشد سهلترملکات را می‌پذیرد و استعدادنیکو-تری برای حصول آنها دارد ، و هنگامیکه نفس به‌ملکهٔ دیگری متلون شود و از فطرت خارج گردد و استعداد آن بعلت نقش بستن رنگ آن ملکه ضعیف شود آنوقت برای پذیرفتن ملکهٔ دیگر ضعیف‌تر خواهدبود.

واین امر آشکاریست که‌نمونه‌های موجودآن گواه برصحت آن‌است‌چنانکه کمتر صنعتگری را می‌یابیم که هنر خود را با مهارت و استواری فرا گرفته باشدو سپس بتواند در هنر دیگری نیز مهارت یابد ودرهر دو به‌یك اندازه‌شایستگی خود را نشان دهد. حتی صاحبان دانش که ملکهٔ فکری حاصل می کنند (نه‌عملی) نیز بمثابهٔ هنرمندان هستند و دانشمندی که برای او ملکهٔ یکی از دانشها در نهایت خوبی واستواری حاصل آید کمتر ممکن‌است بهمان نسبت در دانش دیگری استاد شود وملکهٔ آنرا بخوبی واستواری فرا گیرد، بلکه اگردرصدد آموختن آن برآید فرو خواهد ماند مگر در موارد بسیار نادر؛ و منشأ آن بنابر آنچه یاد کردیم‌همان چگونکی استعداد وتغییر یافتن آن برنگ ملکه‌ایست که درجان حاصل می‌شود، و

خدا داناتر است[۱]

فصل بیست و سوم
در اشاره به امهات صنایع

باید دانست که‌صنایع بعلت فزونی کارهای‌متداول در اجتماع بسیار وانواع گوناگونی از آنها در میان‌نوع بشرمعمول است که در شمار نیاید و از حد وحصر بیرون‌است، ولی ازمیان همهٔ آنها ما دو گونه را بخصوص یاد می کنیم وبقیه رافرو-میگذاریم و دو گونهٔ مزبور عبارتند از:

۱ ـ صنایعی که در اجتماع ضروری هستند.

۲ ـ صنایعی که از لحاظ موضوع شریف شمرده میشوند.

گونهٔ نخستین مانند کشاورزی و بنائی و خیاطی و درودگری و بافندگی.

و گونهٔدوم چون‌قابلگی(تولید) ونویسندگی‌و وراقه (صحافی)وغنا(موسیقی) و پزشکی.

اما قابلگی از صنایعی است که در اجتماع ضروری و مورد نیازهمگان می-باشد، زیرابدان نوزادجان می‌گیرد وغالباً هستی اوحفظ میشود وموضوع آن‌دربارهٔ نوزادان و مادران ایشان است.

وپزشکی عبارت ازحفظ تندرستی انسان ودفع بیماری از اوست . وازدانش طبیعی منشعب میشود وموضوع آن بااینوصف بدن‌انسان است.

ونویسندگی و دیگر هنرهای وابسته بدان مانند وراقه (صحافی) نیاز انسان راحفظ میکند و آنرا از دستبرد فراموشی نگهمیدارد و اندیشه‌ها و خاطرات درونی انسان را بکسان‌غایبی که‌از وی دوراند میرساند ونتایج اندیشه‌ها ودانشها

---

۱ ـ از «پ‌وینی» در چاپهای مصروبیروت پایان فصل چنین است : «وخدا سبحانه‌وتعالی داناتر است وکامیابی به اوست پروردگاری جز وی نیست».

رادر کتب جاویدان میسازد ومراتب وجود راازمعانی بلند میکند. واما غنا(موسیقی) عبارت از نسبت‌های آوازها و نمودار زیبایی آنها برای گوشهاست.

وکلیهٔ این‌هنرهای سه گانه سبب میشود که دارندهٔ آنها با پادشاهان بزرگ همبزم شود و به محفل خلوت وبزم انس آنان راه یابد. بنابراین صنایع سه گانهٔ مزبور را از این راه شرفی است که دیگر صنایع را نیست وصنایع دیگرتابع آنها هستند وآنهارا برای کسب روزی پیشهٔ خود میسازند و گاهی این پیشه‌ها برحسب اختلاف مقاصد و موجبات فرق میکند وخدا آفرینندهٔ داناست[1]

فصل بیست و چهارم
در صناعت کشاورزی

نتیجهٔ این صناعت بدست آوردن مواد خوراکی و (غلات) حبوبات است بدینسان که زمین را شخم میکنند و تخم در آن میکارند و گیاه‌را پس از روئیدن مواظبت می کنند و آنرا باآبیاری[2] مرتب نگهمیدارند تا رشد کند و بمرحلهٔ ثمره‌دادن برسد. سپس خوشهٔ آنرا میدروند ودانه را از درون پوست بیرون می‌آورند و این اعمال را با مهارت انجام میدهند و وسایل و موجبات آنرا فراهم‌میسازند.

کشاورزی از قدیمترین صنایع بشمار می‌رود، زیرا بوسیلهٔ آن مواد غذایی انسان بدست می‌آید که اغلب‌مکمل حیات‌اوست، زیرا انسان ممکن‌است[بدون همهٔ اشیاء بسر برد،ولی نمیتواند بی‌مواد غذایی بزندگی خود ادامه دهد[3]] وبهمین‌سبب این صنعت به صحرانشینان و ده‌نشینان اختصاص یافته‌است،[4] چنانکه درفصول پیش

---

۱ ـ آیهٔ ۸۱، سورهٔ یس. این آیه در چاپهای مصروبیروت نیست و به جای آن فصل بدینسان پایان می‌یابد: «وخدابراستی داناتراست.» آخر فصل در«ینی» هم مانند «پ» است ۲ ـ در برخی‌ازچاپها بجای «بالسقی» کلمهٔ «بالسعی» است وصورت متن از «ینی» است. ۳ ـ از«ینی» در چاپهای مصر و بیروت عبارت درست نیست. ۴ ـ در برخی از چاپها پیش از (اختصت) حرف (ما) به‌غلط افزوده‌شده‌است.

یادآور شدیم که زندگانی بادیه‌نشینی کهن‌تر از شهرنشینی است و بر آن مقدم می‌باشد و ازاینرو صنعت کشاورزی از حرفه‌های دوران بیابان گردی است که شهریان آنرا پیشهٔ خود نمیسازند و به‌اصول آن آشنا نیستند، زیرا کلیهٔ عادات واحوال آنان نسبت به عادات و کیفیات زندگانی بادیه‌نشینی در مرتبهٔ دوم واقع است و صنایع ایشان نیز در مرتبهٔ دوم صنایع بادیه‌نشینان قرار دارد و بدنبال آنهاست، و خدا آفریدگار داناست[1]

فصل بیست و پنجم
در صناعت بنائی

بنائی از نخستین صنایع اجتماع شهرنشینی و کهن‌ترین آنهاست و عبارت از شناختن کاریست که بدن انسان برای سکونت و پناهگاه خویش خانه‌ها و جایگاه‌هایی آماده‌میکند[چه انسان بر سرشتی آفریده شده‌است که درسرانجام کار و آیندهٔ زندگی خودمیاندیشد وازاینرو ناچاراست بنیروی اندیشهٔ خودخانه‌هائی که دارای دیوارها وسقف ازهمه جهات می باشد برای جلوگیری ازرنج گرما وسرما برگزیند. وجماعات بشری در این اندیشهٔ طبیعی که معنی انسانیت است بایکدیگر متفاوتند پس آنانکه در مناطق معتدل می‌زیند[2]، هرچند باهم اختلاف سلیقه‌وسبک‌هم داشته باشند بعلت اعتدال مناطق‌خود این اندیشه را اجرا میکنند و برای خود خانه‌هائی میسازند مانند ساکنان اقلیم دوم و ما بعدآن تا اقلیم ششم، ولی ساکنان اقلیم نخست و هفتم از برگزیدن چنین مساکنی دوراند، زیرا ازیکسو درمناطق غیرمعتدل سکونت دارند واز سوی دیگر اندیشهٔ آنان ازدرك چگونگی صنایع انسانی عاجز است و ازاینرو

---

۱ ـ سورهٔ یس، آیهٔ ۸۱ این آیه درچاپهای مصر و بیروت نیست و پایان فصل در چاپهای مزبور چنین است، « و خدا سبحانه و تعالی بهرگونه‌بخواهد بندگان خود را براه راست رهبری می‌کند.»

۲ ـ (مقیدون) در چاپ «پ» بجای معتدلون درست نیست.

به غارها و شکاف‌های کوهها پناه میبرند چنانکه غذای خود را بدون اصلاح وطبخ میخورند.] [۱] سپس باید دانست آنانکه در مناطق معتدل بسرمیبرند و برای‌پناهگاه خویش خانه میسازند گاهی منازل فراوان بنیان مینهند چنانکه خانه‌های ایشان در یك سرزمین آنقدر توسعه میابد که یکدیگر را نمیشناسند وبحال هم آگاهی ندارند وبدین سبب میترسند که مبادا شبانـه بخانه‌های یکدیگر هجوم برند. این‌است که ناچار میشوند جایگاه اجتماعی خودرا از دستبرد حفظ کنند و برای این منظور در گرداگرد مرکز تجمع خویش باره‌هائی میسازند که‌کلیهٔ خانه‌های آنان را احاطه میکند و یك شهر تشکیل می‌یابد.

و حاکمان از تجاوز آنان بیکدیگر ممانعت میکنند و گاهی برای نگهبانی خویش از دشمن به جایگاه‌های امن و استوار نیازمند می‌شوند و کوههای بلند و دژهای مستحکم را پناهگاه خویش میسازند و خود و زیـردستانشان را از گـزند دشمن نگهمیدارند و چنین کسانی پادشاهان و عناصری مشابه‌آنان‌اند مانند امیران وسران قبایل.

آنگاه‌بایددانست که‌چگونگی‌ساختمان‌هادرشهرهای گوناگون،متفاوت‌است و درهر شهری برحسب عادات ورسومی که درمیان مردم‌آن متداول‌است وفراخور وضع هـوای‌آن ناحیه و اختلاف ایشان از لحاظ تـوانگری و ناداری خانه‌هـای گوناگون میسازند. همچنین درداخل یکشهر نیزخانه‌ها همه یکسان‌نیست‌چنانکه برخی‌کاخها ودستگاههای عظیم میسازند که دارای فضای پهناورو اطاقها و غرفه‌های متعدد است چه اینگونه کسان بعلت داشتن فـرزندان و خدمتگزاران و زنـان و پیروان بسیار ناچاراند در منازل خود اطاقهای متعـدد داشته باشند. طبقات مزبـور دیوارهای خانه‌هایشان را از سنگ بنیان می‌نهند و فواصل میان سنگها را با آهك بندکشی میکنند و روی دیوارهای داخلی راباررنگها و گچ می‌آرایند ودراین‌باره

---

۱ ـ از «ب» و «ینی» در چاپهای مصر و بیروت اختلاف بسیار است.

هر چه بیشتر در تزیین و آرایش بنا میکوشند تا عنایت و اهتمام خود را به اقامتگاه‌های مکمل و با شکوه نشان دهند و گذشته از اینها در هر عمارتی سردابها و زیرزمینهائی برای انبار کردن و اندوختن مواد غذائی از قبیل غلات و حبوبات و غیره نیز میسازند و اگر از سپاهیان وطبقاتی باشند که وابستگان وحاشیه نشینان و چاکران بسیاری داشته باشند مانند امیران و نظایر آنها آنوقت اسطبل‌هائی نیز برای بستن اسبهای نجیب در آنها آماده میکنند. و گروهی هم کلبه‌های محقر و زاغه‌های تنگی برای خود و فرزندان و خانوادهٔ خویش میسازند وازاین حد در نمیگذرند، زیرا تنگدستی وفقر بیش ازاین بآنان اجازه نمیدهد وناچار به پناهگاهی طبیعی اکتفا میکنند.

و درمیان طبقات مختلف دراین باره مراتب نامحدودیست که هریك فراخور حال‌خویش‌خانه برای‌خویش مهیا میسازند و گاهی نیزهنگام بنیان نهادن شهرهای بزرگ بوسیلهٔ پادشاهان و اهل دولت و بنا کردن ساختمان‌های بلند و با شکوه بدین صناعت نیازمند میشوند و در چنین مواقعی در زیبائی و استحکام پایه‌ها و برافراشتن دیوارهای آنها بی‌نهایت میکوشند تا این صناعت را بحد اعلای آن برسانند و صنعت بنائی است که موجبات آنها را بدست می‌دهد.

و این صنعت بیشتر در اقلیم‌های معتدل یعنی اقلیم چهارم واقلیمهای نزدیك آن متداول‌است، زیرا دراقلیمهای غیرمعتدل بنائی وجود ندارد، بلکه ساکنان آنها بجای خانه پناهگاههائی از نی و گل تهیه میکنند [یا به غارها و شکافهای کوهها پناه میبرند.][1]

و اهل این صنعت که آنرا پیشهٔ خود میسازند از لحاظ مهارت و استادی با یکدیگر تفاوت بسیار دارندچنانکه برخی‌ازآنان بصیروماهر و گروهی قاصراند.

و نیز باید دانست که صنعت مزبور دارای انواع گونا گونیست:

---

۱ ـ از دسلان

ازآنجمله بعضی از ساختمانها را از سنگ تراشیده [یا آجر] بنا میکنند و ملاط وسط دیوارها رااز گل آهك تهیه میکنندواین گل آهك چنان به‌سنگ یا آجر می‌چسبد که مانند یك جسم جلوه میکند.

و نوع دیگر ساختمانهائی است که آنها را بویژه از خاك میسازند و دیوارها را بدینسان برپا میکنند که دو تختهٔ چوبی بر میگزینند و اندازهٔ این تخته‌ها از لحاظ طول و عرض برحسب اختلاف سلیقه‌ها و عادات محلی فرق میکند، ولی اندازهٔ متوسط آنها چهار ذراع در دو ذراع است. این تخته‌ها را روی پایه‌ای نصب میکنندو فاصلهٔ آنها را از یکدیگر بهر اندازه که صاحب بنا عرض پایه را بخواهد قرار میدهند، سپس دو تختهٔ مزبور را بوسیلهٔ چند ذراع چوب بهم متصل میکنند و آنها را به‌ریسمان یا زنجیر بدان می‌بندند و دو جهت خالی را که میان دو تختهٔ مزبور باقی میماند با دو تختهٔ کوچك دیگر سد میکنند و آنگاه در درون آن خاك آمیخته با آهك میریزند و آنهارا با کوبه‌های مخصوصی که برای همین منظور آماده شده است میفشرند و در هم میکوبند تا وقتیکه خوب نرم میشوند واجزای خاك با آهك مخلوط میگردد، سپس بار دوم و سوم در آن خاك میریزند تا وقتی که فضای خالی میان دو تخته بکلی پر شود. در نتیجهٔ این روش ذرات خاك و آهك چنان بهم میآمیزند که گوئی جسم واحدی تشکیل داده‌اند. و باز مجدداً دو تخته را بطرز نخستین نصب میکنند و بهمان طریق خاك و آهك را در هم میآمیزند و میکوبند تا عمل مزبور پایان می‌یابد و هر بار تخته‌ها را در خط مستقیمی پیوسته بخط پیشین قرار میدهند تا آنکه کلیهٔ قسمتهای دیوار چنان بهم می‌پیوندد و جوش میخورد که گوئی از یکپارچه ساخته شده است و این شیوه را «طابیه» (چینه) و سازندهٔ آنرا «طواب» (چینه کش) مینامند.

دیگر از صنایع بنائی فرو پوشیدن دیوارها بوسیلهٔ آهك است بدینسان که آهك را در آب حل میکنند و گل آنرا یك یا دو هفته باندازه‌ای که ترکیب آن

معتدل شود نگهمیدارند وحرارت شدیدی را که تباه کنندهٔ بهم پیوستن است ازدست بدهد، آنگاه که باندازهٔ لازم نگهداری شود آنرا روی دیوارها آنقدر می‌مالند تا بهم جوش خورد.

دیگر از صنایع بنائی زدن سقف بناست چنانکه ستونهای استوار تراشیده یا ساده روی دو دیوار اطاق میکشند وبالای آنها تخته‌هائی که هم نجار آنها را تراشیده است میخکوب میکنند[1] و آنوقت روی آنها خاك وآهك میریزند وآنها را باکوبه در هم میفشرند تا اجزای خاك وآهك بهم درآمیزد وجوش خورد وسپس روی این طبقهٔ آهك وخاك را به آهك میاندایند همچنان که دیوارها را آهك اندود میکنند.

دیگر از صنایع بنائی که مربوط به آرایش و تزیین بناهاست ساختن اشکال برجسته بوسیلهٔ گچ بریست، بدینسان که گچ را با آب مخلوط میکنند و پس از آنکه می‌بندد وهنوز نمناك است باپرمای آهنی اشکال و نقوش متناسبی از آن میسازند و آنقدر روی آن کار میکنند که رونق و شادابی خاصی پیدا میکند. و گاهی هم‌روی دیوارهارا باتکه‌های مرمریا آجریاسفال‌یاصدف ویا شبه‌آن آرایش میدهند، چنانکه اجـزای متساوی متجانس یـا مختلفی از آنها جـدا میکنند وآنها را بنسبت‌ها و اندازه‌هائی که خودشان میدانند درآهك می نشانند. پس از ساختن دیوار آنقدرزیبا بنظر میآید که گوئی منظره‌ای از بوستان آراسته بگلهاست.

از جملهٔ هنرهائی که در بنـائی بکار میبرند ساختن چاهها و حوضها برای جریان آب درمنازل است که پس ازاینگونه منابع آب حوضخانه‌هائی میسازند ودر آنها حوضچه‌های بزرگی از مرمر در نهایت استواری میتراشند و در وسط آنهـا

---

۱ کلمهٔ «دسار» (بکسر د) که بمعنی میخ است درچاپهای مختلف بصورتهای «دسائر» و «دساتر» و «دسانر» آمده است و در چاپ پاریس «دساتر» است و بهمین سبب دسلان نوشته است ایـن کلمه در کتب لغت پیدا نشد، ولی بمعنی میخ چوبین‌است. قیاساً جمع دسار«دسر»است، ولی ممکن‌است مؤلف که غالباً کلماتی مخالف قیاس بکار میبرد آنرا بر «دسائر» جمع بسته و بنا براین صورت صحیح‌تر «دسائر» باشد.

فواره‌هائی تعبیه میکنند تا آب از آنها جستن کند واز آنجا داخل حوض شود واین آبها را ازقنواتی که درداخل منازل جریان دارد بحوضچه میبرند، وامثال اینها از انواع دیگرساختمانها.

وصنعتگران (وبنایان) درهمهٔ اینها بنسبت مهارت و بصیرتی که دارند با هم تفاوت دارند وهرچه عمران وتمدن شهر بیشترشود ساختن بناها نیز بهمان میزان توسعه وفزونی می‌یابد.

وچه بسا که حاکمان شهر دراینگونه امور ازنظر بنایان وصنعتگران استفاده می کنند، چه آنها بوضع بناها بصیرترند چه می بینیم که مردم درشهرهای پرجمعیت و آباد دربارهٔ اینگونه امور با یکدیگر بمنازعه و ستیزه میپردازند حتی بر سر فضا وقسمت بالاتر و فروتر و بخش خارج بنا همچنین دربارهٔ اموری که میترسند زیانی به دیوارهای آنها برساند به‌اختلاف ومشاجره میپردازندوهمسایهٔ خودرا ازآن منع میکنند مگرآنکه درآن ذیحق باشد. همچنین دربارهٔ حق استفاده ازمعابر وراه ــ باز کردن به‌آبهای روان و فاضل‌آبهایی که به قنوات راه می‌یابند نیز با هم بنزاع برمیخیزند وچه‌بسا که یکی بردیگری بعلت تنگی جوار دربارهٔ دیوار یا بلندی آن‌یا قناتی که نزدیك آنهاست‌ادعا میکند، یا یکی‌مدعی میشود که دیوارهمسایه‌اش کهنه‌ودارای‌شکاف‌است وبیم سقوط آن میرود وناچاربايد برای خراب کردن ودفع ضرآن ازهمسایه نزد حاکم برود وحکم خرابی آنرا برحسب نظر کسی که‌آن‌را معاینه می کند بگیرد یا برای تقسیم خانه یا عرصه‌ای میان دوشریك نیاز بکسی دارندکه اهل‌بصیرت باشد تا ازاین راه نه‌فسادی بخانه راه‌یابد ونه‌نفع کسی فرو-گذارده شود و ازاین قبیل مسائل بسیاراست که همهٔ آنها برمردم پوشیده است و بجز کسانی که دربنائی بصیرت دارند و بکیفیات‌آن آشنا هستند دیگری نمیتواند آنها را حل کند، چه ایشان به چگونگی بندها و رموزی که در استحکام بنا بکار میرود و جایگاههای چوبهای بنا وکجی یا راستی دیوارها و تقسیم منازل بنسبت

پایه‌ها ومنافع آنها وجاری ساختن آب در آبروهای منازل خواه مجرای ورودی و خواه خروجی[1] چنانکه ازعبور آنها زیانی به‌اطاقها ودیوارها نرسدودیگرموضوعات مربوط به‌بنائی کاملاً آگاه‌اند ودرهمهٔ اسرار آن تجربه و بصیرت دارند، ولی کسان دیگر ازتجربیات آن آگاه نیستند.

لیکن این گروه با همهٔ اینها ازلحاظ مهارت یا ناتوانی دراین‌صنعت درطی نسلهای (پیاپی) نسبت باقتدار یا ضعف دولتها با یکدیگر تفاوت بسیار دارند و ما درفصول پیش یاد کردیم که کمال صنایع وابسته به‌کمال حضارت و شهرنشینی و توسعهٔ آن مربوط به‌بسیاری طالبان آن‌است. بهمین سبب هنگامیکه دولت درمرحلهٔ بادیه نشینی است در آغازکار مجبور میشود از کشورهای دیگر بنّا بخواهد و دراین صنعت بدیگران نیازمند میگردد، چنانکه این‌امر برای ولیدبن‌عبدالملك روی داد وهنگامیکه تصمیم گرفت مسجد مدینه وقدس را تعمیر کند ومسجد شام رابنام خود بنیان نهد نماینده‌ای بسوی پادشاه روم بقسطنطنیه فرستاد تا کارگرانی که درکار ساختمان مهارت داشته باشند نزد وی گسیل دارد و او درخواست وی را اجابت کرد و کسانی را بسوی او فرستاد که منظور وی را دربارهٔ مساجد مزبور تکمیل کردند.

و گاهی این صنعتگران در مسائلی از هندسه تصرف می کنند[2] مانند هموار کردن دیوارها از لحاظ وزن و تعیین ارتفاع سطح زمین برای جاری کردن آب و امثال اینها.

وبنابراین بنایان ناچار باید دراینگونه مسائل هندسه بصیر باشند، همچنین به‌رموزجراثقال بوسیلهٔ دستگاه(ماشین) آن آگاهی دارند، زیراهرگاه ساختمانهای عظیم رابخواهند با سنگهای بزرگ بنیان نهند نیروی کارگران ازبرداشتن سنگها وبردن آنها بجائی که در دیوار باید بکار رود عاجزخواهد بود، ازاینرو این امررا

۱- مرفوعة در(۱) بجای مدفوعة غلط است.

۲- از«ینی»درچاپهای بیروت ومصر(تعرف)است.

بدینسان چاره‌جوئی کرده‌اند که نیروی ریسمان را دو برابر میکنند بدینگونه که آنرا از سوراخهائی که بنسبت‌های هندسی سنجیده شده است داخل چنگکهای منجنیق میکنند آنوقت بارهای سنگین هنگام بلند کردن سبک میشود و ابزار آنرا «میخال» (منجنیق) مینامند.

و بدین وسیله بدون تحمل رنجی منظور حاصل میگردد. و این عمل از روی اصول هندسی معروفی که درمیان بشر متداول‌است درست مبشود و بدان بناهای بلند و عظیمی را که تا این روزگار هم نموداراست بنیان نهاده‌اند. بناهای شگفت‌آوری که مردم گمان میکنند آنها از ساختمانهای روزگار جاهلیت است و مردم آن دوران بهمان نسبت بلند قد و تنومند بوده‌اند، درصورتیکه این پندار درست نیست بلکه آنها را بتدابیر هندسی بنیان نهاده‌اند چنانکه یاد کردیم. پس باید به‌اینگونه نکات پی برد، و خدا آنچه بخواهد میآفریند[1].

فصل بیست و ششم
در صناعت درودگری

این صناعت از ضروریات اجتماع بشمار میرود و مادهٔ آن چوب است، زیرا خدا سبحانه و تعالی در هر یك از موجودات برای آدمیان منافعی قرار داده است که بدان ضروریات یا نیازمندیهای خود را تکمیل میکند و یکی از آنها درخت است که انسان از آن سودهای بیشماری میبرد و هر کس آنها را میداند.

و یکی از آن سودها این‌است که وقتی خشك شود ازچوب آن استفاده‌ها میکنند که نخستین فواید آن عبارت‌است از سوختن برای وسایل معاش و ساختن عصا برای تکیه کردن بر آن و دفاع از خویش و جز اینها از ضروریات ایشان.

---

۱ - یخلق مایشاء. سورهٔ مائدة، آیهٔ ۲۰ . در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه کلمهٔ « سبحانه » اضافه شده است.

همچنین از چوب ستونهائی میسازند که هنگام خطر سقوط دیوار کج یا بار سنگین آنها را بکار میبرند. گذشته ازاین چوب سودهای دیگری نیز دارد که هم بادیه‌نشینان و هم شهریان از آن استفاده میکنند.

چنانکه بادیه‌نشینان آنرا برای ستون و میخ چادرهای خود بکار میبرند و برای زنان خود ازچوب کجاوه[1] میسازند، و سلاحهائی مانند نیزه و کمان و تیر از آن تهیه میکنند.

و اما شهریان آنرا برای سقف ساختمانها و در خانه‌ها و اطاقها بکارمیبرند و از آن تخت‌هائی برای نشستن روی آنها میسازند. و مادهٔ اصلی هریك از وسایل یادکرده چوب است و جز در پرتو صناعت ممکن نیست بصورت خاصی درآید که موردنیازاست وصناعتی که بوسیلهٔ‌آن چوب بصورت‌های یادکرده درمی‌آیدو وسایل گوناگونی تولید میکند عبارت از درودگری است که در عین حال دارای انواع مختلفی است.

سازندهٔ وسایل چوبین نخست باید چوب را اره کند و آنرا یا بصورتی کوچکتر از آنچه هست درآورد و یا بصورت تخته‌هائی آماده سازد و سپس این قطعات اره شده را بر حسب شکل مطلوب باهم ترکیب کند وبنابراین وی در همهٔ این اعمال بوسیلهٔ هنر خود میکوشد این تکه‌های چوب اره شده را بصورت منظمی درآورد تا همهٔ آنها بمنزلهٔ اجزای آن شکل مخصوص قرارگیرند و انجام دهندهٔ این صناعت را درودگر مینامند، و صنعت وی در اجتماع ضروریست.

سپس هنگامیکه تمدن وحضارت به‌اوج عظمت وترقی برسد و دوران تجمل‌خواهی فرازآید که مردم به‌زیبائی وآرایش کلیهٔ وسایل زندگی دلبسته میشوند و دوست دارند هریك از اقسام ساخته‌های درودگری از سقف گرفته تا درو تخت‌وهر اثاث دیگر زیبا و آراسته بنقش و نگار باشد، آنوقت آرایش و زیبائی در صناعت

---

۱ - ترجمهٔ « حدج » بمعنی نوعی از مراکب زنان مانند هودج و کجاوه (اقرب‌الموارد).

درودگری نیز پدید میآید و ساخته‌های آنرا بزیورهای تفننی گوناگونی میآرانید که در شمار شگفتیهای هنر میباشد و به‌هیچرو در زمرهٔ ضروریات بشمار نمیآید مانند نقش و نگار کردن (تخطیط) درها و تخت‌ها[۱]، وچون آماده کردن تکه‌های چوب به‌هنر خراطی که آنها را در نهایت زیبایی می‌تراشند و بصورت خاصی که در نظر دارند در میآورند آنگاه برحسب اندازه های معینی آنهارا با هم ترکیب می کنند وچنان با میخ های چوبی بهم میپیوندند که بیننده می‌پندارد بهم چسبیده است، و برحسب تناسب هرچیزی که از چوب ساخته می‌شود اشکال گوناگونی از آنها تعبیه می کنند ودر نظر هرچیزی زیباتر وآراسته‌ترجلوه گر میشود[۲] واین هنررادرهمهٔ لوازمی که از چوب میسازند از هرگونه که باشد بکار میبرند.

ونیز معمولا درساختن کشتیها بصنعت درودگری نیازمند می‌شوند که دارای تخته‌ها و میخهایی است[۳] و این کشتیها عبارت از ساخته های هندسی است که آنها را باعتبار شنا کردن ماهی بوسیلهٔ بالها وسینه‌اش به شکل آن جانور میسازند تااین شکل در برخورد با آب برای کشتیرانان کمك بیشتری باشد وبجای جنبش حیوانی که در ماهی وجود دارد برای حرکت دادن آن ازباد استفاده میکنندو چه بسا که برای این منظور به پارو زدن متوسل می‌شوند چنانکه در ناوهای نیروی دریائی آنرا بکار میبرند، و این صناعت اساساً در تمام انواع آن به قسمت مهمی از دانش هندسه نیاز دارد، زیرا لازمهٔ بیرون آوردن صورتها ازمرحلهٔ قوه به فعل بدروش استوار این‌است که به‌تناسب میان اندازه‌ها خواه عمومی یا خصوصی آگاه باشیم و برای دریافتن تناسب اندازه‌ها ناچار باید به مهندس رجوع کرد. وبهمین جهت کلیهٔ بزرگان و پیشوایان دانش هندسه در یونان از بزرگان این صناعت نیز بشمار

---

۱ ـ منظور نویسنده حاشیه دادن وگل و بته ترسیم کردن روی اشیاء نجاریست. ۲ ـ گویا مقصود مؤلف هنر منبت‌کاری است. ۳ ـ اشاره به: وحلمناه علی ذات‌الواح‌ودسر سورهٔ‌القمر آیهٔ ۱۳ ودسر«بضم د ـ س» جمع«دسار» بمعنی میخ است و در اینجا رشته‌هائی ازلیف است‌که الواح کشتی آنها را بهم می‌بندند.

میرفتند، چنانکه اقلیدس[۱] صاحب کتاب اصول هندسه، درودگر بود و باین هنر شناخته می‌شد و همچنین ابلونیوس[۲] مؤلف کتاب مخروطات و میلاوش[۳] وجز آنان نیز درودگری میدانسته و بدان شهرت داشته‌اند.

و چنانکه می گویند آموزگار این صناعت در میان مردم نوح، ع، بوده است و بدان هنر کشتی نجات را ایجاد کرد که هنگام طوفان معجزهٔ او بشمار میرفت. و این خبر هرچند در زمرهٔ امکانات میباشد یعنی میتوان گفت وی درودگر بوده است، ولی دلیل نقلی بر آن افاده نمی کند که وی نخستین سازندهٔ آن بوده‌است زیرا روزگاری دور و دراز از آن دوران میگذرد، بلکه معنی گفتار مزبور[۴] اشاره به قدرت درودگری است، زیرا حکایتی از آن پیش ازخبر نوح(ع) ثابت نشده‌است ازاینرو واقعهٔ نوح راچنان تعبیر کرده‌اند که گویا وی نخستین کسی است که صنعت مزبوررا بدیگران آموخته‌است. این‌است که باید باسرار صنایع درمیان مردم پی برد، وخدا آفریدگار داناست.[۵]

فصل بیست و هفتم

در صناعت بافندگی و خیاطی

[باید دانست گروهی از بشر که دراقلیمهای معتدل بسر میبرند در مفهوم (صحیح) انسانیت داخل‌اند و ناگزیراند در بارهٔ پوشاک[۶] خود بیندیشند همچنانکه

۱ـ Euclide ۲ـ Apollonius ۳ـ دسلان این نام را به «منلاوش» (Ménélaüs) تصحیح‌کرده است. ۴ـ درچاپهای مصروبیروت‌میان‌این جمله بطورمعترضه «والله‌اعلم» افزوده شده‌است. ۵ـسورهٔ یس، آیهٔ ۸۱ ـ این آیه در چاپهای مصر وبیروت نیست وبجای آن فصل بدینسان پایان می‌یابد،«وخداسبحانه وتعالی‌داناتراست وکامیابی به‌اوست». ۶ـ ترجمهٔ« دف ء» (بکسر«د») است که یکی از معانی‌آن شدت گرماست، ولی دراینجا ازآیهٔ۵ سورهٔ۱۶ قرآن کریم: «والانعام‌خلقها لهم دفء ومنافع»استفاده شده که درتفسیر آن آمده است:درایشان‌هست شما راآنچه بدان دفع سرما کنید ازخویشتن‌به لباسی که از موی و پشم ایشان سازید و لحاف و نمد و جامه‌هایی که شما را گرم دارد، تفسیرگازر ج۵ ص ۱۵۳

دربارهٔ خویش می‌اندیشند. و امر پوشاك چنان حاصل می‌شود که منسوج را برای نگهداری (تن) از گرما و سرما یکسره برتن پوشند(یعنی بدون بریدن و دوختن) و برای تهیهٔ چنین پوشاکی ناگزیر باید نخ را بهم بافت تاپارچهٔ یکدستی تولید شود و این عمل را بافندگی می‌نامند. پس اگر مردم بادیه نشین باشند بهمان پارچه اکتفا میکنند، ولی اگر بشهرنشینی گرایند این پارچه را میبرند و به‌تکه‌هائی تقسیم میکنند تا جامه‌ای به اندازهٔ بدن انسان بدست آید وشکل بدن و اعضای گوناگون آن و اختلاف نواحی هریك از اندامها رادرنظر میگیرند آنگاه این تکه‌ها را با نخ بهم می‌پیوندند تا یك جامه میشود که به اندازهٔ بدن است و آنرا میپوشند و صناعتی که بدست دهندهٔ این (پوشاك) مناسب است خیاطی نامیده میشود][1].

و این دو صنعت دراجتماع ضروریست، زیرا بشر برای پوشاك خود بدانها نیازمند است چنانکه صنعت نخستین برای بافتن نخ‌های پشمی وپنبه‌ای[2] در تار و پود پارچه‌ها بکارمیرود که آنها را بمنظور محکمی پارچه بشدت بهم می‌پیوندند و در نتیجه از آن پارچه‌های معینی به‌اندازه‌های مختلف بدست می‌آید از قبیل گلیم[3]-های پشمی که یکسره بدن را می‌پوشانند و پارچه‌های پنبه‌ای و کتانی که برای جامه بکار میروند.

وصنعت دوم برای این‌است که منسوجات را برحسب اختلاف اشکال وعادات گوناگون براندازهٔ تن میدوزند بدینسان که تکه‌هائی مناسب اعضای تن ازپارچه میبرند. و سپس این تکه‌ها را ماهرانه و استوار بهم میدوزند که برحسب انواع مختلف این صناعت ممکن‌است جامه از تکه‌های بسیارتشکیل یابد یا حاشیه دوزی

---

۱ - از آغاز فصل تااینجاکه در داخل‌کروشه است درچاپهای مصر و بیروت‌نیست، ۲- وکتان چاپ بیروت. ۳- ترجمه «اکسیة» جمع «کساء» است‌که‌صاحب منتهی‌الارب‌آنرا‌گلیم ترجمه‌کرده ومعنی مناسب آن همین‌است چه بادیه‌نشینان آنرا بدون دوخت یا بشکل عبا برتن می‌پوشند وکلمهٔ «ازار» نیزبهمین‌معنی آمده است .

داشته باشد یا به‌اسلوبهای دیگر دوخته شود[۱].

و این صنعت دوم ویژهٔ اجتماع شهرنشینی است چه مردم بادیه‌نشین از آن بی‌نیازاند و تنها پارچه‌ها را یکسره بر بدن می‌پیچند چنانکه همهٔ بدن آنانرا فرا-میگیرد بی آنکه آنها را مطابق اعضای گوناگون بدن بدوزند، بلکه بریدن پارچه‌ها به‌اندازهٔ اعضای بدن و دوختن آنها برای جامه ازشیوه‌ها و فنون شهرنشینی است و باید از اینجا به راز تحریم جامهٔ دوختنی درهنگام حج گزاردن پی برد، زیرا تکلیف حج از نظر شرعی مشتمل بر ترک کلیهٔ علایق دنیوی ورجوع به خدای‌تعالی است همچنانکه نخستین بار ما را آفریده است[۲] تا بندهٔ وی در آن هنگام به‌هیچیك از عادات تجملی زندگی نه بوی خوش و نه زن و نه جامهٔ دوخته و نه کفش هیچیك دلبسته نشود ومتعرض هیچ شکاری نگردد و به‌هیچکدام ازعاداتی که در جان(نفس) و خوی او نقش بسته است نگراید با اینکه وی هنگام مرگ خواهی نخواهی همهٔ آنها را از دست میدهد، بلکه باید مانند کسی که وارد عرصهٔ رستاخیز میشود حج گزارد یعنی از دل وخالصانه درپیشگاه پروردگار خود تضرع کند و اگرخالصانه وبیروی و ریاحج گزاری وی انجام یابد پاداش اواین‌است که همچون روزیکه از مادر میزاید ازگناهان خویش پاك میشود، منزهی ای پروردگار، چه‌اندازه نسبت به بندگان خود مهربانی و چه اندازه به آنانکه در جستجوی رهبری هستند بخشایش میکنی.

و این دو صنعت درمیان مردم از روزگارهای کهن وجود داشته است، زیرا

۱- در اینجا مطابق چاپهای مصر و بیروت مؤلف سه‌گونه خیاطی را بدینسان آورده است: وصلا او تنبیتاً او تفسحاکه قسمت نخستین آن را در مادهٔ «وصل» تا حدی بحدس میتوان تفسیرکرد چه در اقرب‌المواردآورد: خیط موصل‌فیه‌وصل‌کثیر. و در چاپ پاریس چنین است: وصلا اوحبکا اوتنبیتاً او تفتیحاًکه قسمت دوم آن را در مادهٔ «حبك» چنین می‌یابیم. جود حباك‌الثوب ای‌کفافه، ولی برای دوقسمت دیگریعنی:تنبیعاً یا تفتیحاً وتفسحادرکتب لغت معنی مناسبی بدست نیامد. دسلان بحدس و احتمال آنها را تفسیرکرده، ولی ما از نقل آن صرف نظرکردیم رجوع به ص ۳۸۰ ج ۲ ترجمهٔ دسلان شود.

۲- اشاره به: کماخلقناکم اول مرة. سورة‌الانعام، آیهٔ ۶۴.

پوشاک در اجتماعات اقالیم معتدل برای بشر ضروری است لیکن ساکنان اقلیم‌های منحرف به گرما نیازی بپوشاک ندارند واز اینرو میشنویم که سیاهان اقلیم نخستین غالباً برهنه بسر میبرند وعامهٔ مردم از اینرو که صنایع مزبور بسیار کهن میباشند آنها را به ادریس ، ع ، که از اقدم پیامبران بشمار میرود نسبت میدهند وچه بسا که نخستین سازندهٔ آنها را هرمس[1] میدانند . و گاهی هم گفته شده است که هرمس همان ادریس است وخدا [سبحانه وتعالی][2] آفریدگار داناست.[3]

فصل بیست وهشتم
در صناعت مامائی (تولید)

و آن صناعتی است که تعریف آن چنین است «مامائی عبارت ازشناختن عملی است که ماما هنگام زاییدن، نوزاد آدمی را به‌رفق و نرمی از شکم‌مادر میگیرد و موجبات زائیدن را فراهم میکند و آنگاه پس از وضع حمل بر حسب آنچه یاد میکنیم وسایل اصلاح حال نوزاد را در نظر میگیرد» . و این هنر معمولا ویژهٔ زنان است، زیرا آنها از عورت یکدیگر اطلاع دارند و کسی که این کار را انجام میدهد موسوم به قابله است .

و این کلمه را از معنی اعطا وقبول بعاریه گرفته‌اند، زیرا گویی زن زاییده جنین را به ماما میدهد و وی آنرا قبول میکند . چه هنگامی که خلقت و مراحل حیاتی جنین در زهدان تکمیل شود و بنهایت رشد خود برسد و مدتی را که خدا برای ماندن آن در زهدان تعیین کرده بپایان رساند که معمولا نه ماه‌است آنوقت برای‌خارج‌شدن، که خداشوق واستعداد آنرا در وی آفریده است، آماده میگردد و راه بیرون آمدن براو تنگ میشود و سخت بدشواری خارج میگردد وچه‌بسا که بعضی از جوانب فرج بر اثر فشار پاره میشود و گاهی برخی از پرده‌ها بسبب

۱ - Hermès ۲ - قسمت داخل‌کروشه درچاپ پاریس نیست. ۳ - سورهٔ یس ، آیهٔ ۸۱.

پیوستگی وچسبیدگی آن به‌رحم جدا میگردد و همهٔ اینها دردهائی‌است که برشدت درد زائیدن میافزاید ومعنی طلق [۱] همین است . دراین‌هنگام قابله (ماما) مادر را تا حدی بوسیلهٔ مالیدن پشت و رانها و اعضای پائین و محاذی رحم یاری میدهد و از اینراه بعمل وخاصیت قوهٔ دافعهٔ جنین کمك میکند؛ و تا حد امکان و بر حسب معرفتی که او را بدشواری زائیدن زن رهبری میکند در تسهیل کار او میکوشد تا دردها و مشقات ویرا تخفیف دهد ، آنگاه پس از وضع حمل میان جنین و رحم پیوندی (جفت) باقی میماند که جنین از آن در زهدان تغذیه میکند و از ناف وی به‌روده‌اش پیوسته‌است .و این پیوند (جفت) عضو زایدی است که‌بویژه برای‌تغذیهٔ نوزاد است و ماما باید آنرا آنچنان قطع کند که از جایگاه زاید تجاوز نکند و به‌رودهٔ نوزادیا زهدان مادر زیان نرساند و سپس محل جراحت را یا بوسیلهٔ داغ کردن [۲] و یا بدیگر انواع بهبود و درمان مرهم نهد .

سپس بایددانست که‌جنین هنگامی که ازاین‌مجرای تنگ بیرون میآید دارای استخوانهای نرم وتازه ایست که بسهولت قابل انعطاف وخمیدگی است و چه بسا که بعلت‌نزدیکی زمان تکوین ورطوبت مواد، شکل‌اعضا و هیئت آنها‌تغییر می‌یابد، ازاینرو ماما او را مالش میدهد و دراصلاح اومیکوشد تا هر عضوی به شکل طبیعی ووضعی که بدان تعیین شده‌است باز گردد و خلقت وی راست شود.

آنگاه ماما بسوی زچه [۳] بازمیگردد و برای بیرون آمدن پرده های جنین او را بنرمی مالش میدهد، زیرا گاهی ممکن است پرده‌های مزبور اندکی دیر خارج شود و آنوقت بیم آن میرود که ماسکه پیش از آنکه پرده‌ها کاملا خارج شوند

۱- طلق (بفتح‌ط) بمعنی درد زائیدن است و بمعانی : خندان و گشاده‌رو و روز خوش نه‌گرم و نه سرد نیز آمده است واطلاق کلمه بردرد زائیدن ازنظر تفاؤل است (اقرب الموارد و منتهی‌الارب).

۲- در قدیم جراحات را بجای پانسمان که در عصر حاضر متداول‌است داغ میکرده‌اند چنانکه مثل معروفی‌است«آخرالدواءالکی».

۳-ترجمهٔ «نفساء»به‌معنی‌زن زائیده‌است‌که صاحب‌منتهی‌الارب آنرا «زچه» ترجمه‌کرده و در خراسان «زاوو» میگویند.

بحالت طبیعی خود باز گردد واین پرده‌ها که زوایدی بیش نیستند گندیده شوند و عفونت آنها به زهدان سرایت کند ودر نتیجه موجب مرگ زچه گردد. این‌است که ماما ازاین پیش آمد میهراسد و به زچه کمك میکند که زودتر دفع شود و پس‌از آنکه پرده‌های مزبور بیرون میآید باز ماما بسوی نوزاد بازمیگردد و به‌اعضای بدن او انواع روغنها و داروهای ذرور[1] قابض میمالدتا اندام‌اورا استوار کند ورطوبتهای زهدان خشك شود و برای بالا رفتن زبان کوچکش خرما یا چیز دیگری بکامش میمالد[2] و در بینی او دارو میریزد تا آب از بینیش جاری شود و آنچه در بطون دماغش جای گرفته خارج گردد و برای دفع سده‌های روده و تجویف انها از التصاق‌لعوق ، داروهای غرغره تجویز می کنند .

و بازبدرمان کردن زچه میپردازد و برای سستی و ضعفی که بر اثر درد زائیدن و گزند جداشدن جنین ، از زهدان به‌وی وارد آمده بمداوا می‌پردازد ، چه نوزاد هرچند عضو طبیعی مادر نیست، ولی کیفیت تکوین وی در زهدان او را بسبب پیوند بمنزلهٔ عضو پیوسته قرار میدهد؛ ازاینرو از جداشدن وی دردی بمادر میرسد که نزدیك بدرد بریدن عضوی از تن است . گذشته ازین ماما دردی را که بر اثر زخم پارگی فرج هنگام فشار بدان میرسد درمان میکند . وهمهٔ‌اینهادردهائی است که ماما بداروی آنها آگاه‌تر و بیناتر است. همچنین ماما بکلیهٔ دردهایی که برای نوزاد در تمام دوران شیرخوارگی تااز شیر گرفتن روی میدهد از هرپزشك ماهری بصیر تراست و یگانه سبب آن این‌است که بدن‌انسان دراین حالت بالقوه بدن آدمی بشمار میرود و هرگاه از مرحلهٔ شیرخوارگی بگذرد آنوقت بفعل بدن آدمی میشود و ازاینرو در این هنگام به پزشك بیشتر نیاز دارد و بنا بر این چنانکه ملاحظه میشود این صناعت‌در اجتماع انسانی ضروریست وموجودیت‌افراد

۱- ذرور (به‌فتح ذ) داروئی‌که برای‌چشم و زخمها بکار میرود (اقرب‌الموارد). ۲- در تداول مامایی: کام کردن است.

آن معمولا بدون صناعت قابلگی انجام نمی یابد . و گاهی برخی از افراد نوع انسانی ازاین صناعت بی نیاز میشوند و آن یا بسبب آن است که خدا آفریدن آنان را بدینسان معجزه و خرق عادتی قرار میدهد مانند پیامبران ، ص ، ویا بسبب الهام و هدایتی است که نوزاد بدان الهام میگیرد و بر آن سرشته میشود و در نتیجه بدون این صناعت وجود ایشان کمال می پذیرد.

و اما در بارۀ کار معجزه باید گفت که معجزات بسیاری دراین امر روی داده است از آنجمله خبریست که در بارۀ پیامبر ،ص ، بدینسان روایت شده است: پیامبر ناف بریده و ختنه کرده متولد شد در حالی که دودست وی برروی زمین قرارداشت و دیدگانش را بآسمان دوخته بود. همچنین وضع عیسی در گهواره (ودیگر معجزاتی که دراین باره به پیامبران نسبت میدهند نیز مانند این کیفیت است). واما امر الهام را نیز نباید انکار کرد، چه هرگاه حیوانات بیزبانی مانند زنبور عسل وجز آن به الهامات شگفت آوری اختصاص یافته باشند در بارۀ انسان که بر جانوران برتری دارد چگونه میتوان تردید کرد و بویژه موجودی که به کرامت واحسان خدا اختصاص یافته است .

گذشته ازاین الهام عامی که برای نوزادان هنگام روی آوردن به پستان مادر دست میدهد آشکارترین گواه بروجود الهام برای بشر است ، زیراچگونگی عنایت یزدانی بزرگتر از آن است که بتوان بر آن احاطه یافت و از اینجا به بطلان عقیدۀ فارابی و حکمای اندلس میتوان پی برد که در این خصوص به عدم انقراض انواع ومحال بودن انقطاع موالید و بویژه نوع انسانی استناد کرده و گفته اند اگر افراد نوع منقطع شوند همانا پیدایش نوع پس از آن محال خواهد بود، زیرا وجود نوع متوقف بر این صناعت است که هستی انسان جز بدان صورت پذیر نیست چه اگر فرض کنیم نوزادی بدنیا آید و ازاین صناعت و مراقبت آن تا هنگام از شیر گرفتن محروم باشد به هیچرو نمیتوان تصور کرد که چنین موجودی باقی خواهد ماند ووجود

صنایع بدون اندیشه ممتنع است، زیرا صنایع ثمره و تابع اندیشه هستند. و ابن‌سینا با تکلف این نظریه را رد کرده است چه او با عقیدهٔ مزبور مخالفت داشته و از آن نظریه پیروی کرده است که انقطاع انواع و ویرانی عالم تکوین و آنگاه بازگشت آنها بار دیگر امکان دارد. انقطاع انواع و ویرانی عالم تکوین بعلت مقتضیات فلکی و اوضاع شگفتی‌است که بگمان او بندرت در طی‌قرون متمادی روی میدهد و آنوقت مقتضیات مزبور چنان اقتضا میکند که خمیرهٔ طینتی مناسب مزاج انسان با حرارت مناسبی آفریده شود و در نتیجه انسانی بوجود آید. آنگاه تقدیر برای او حیوانی پدید میآورد که برای تربیت و پرستاری آن انسان در او الهام آفریده میشود تا وجود او بکمال رسد و از شیر باز گرفته شود.

و او (ابن سینا) در شرح این موضوع بتفصیل در رسالهٔ خویش که آنرا به رسالهٔ حی بن یقظان[1] نامیده بحث کرده است، ولی این استدلال درست نیست وهرچند ما با او در موضوع انقطاع انواع موافقیم، ولی‌موافقت ما از طریقی نیست که وی بدان استدلال کرده است چه دلیل او مبتنی بر استناد افعال بعلت موجبه است، در صورتی که دلیل اعتقاد به فاعل مختار نظر او را رد میکند و بنا براعتقاد به فاعل مختار واسطه‌ای میان افعال و قدرت قدیم نمی باشد و نیازی به‌این تکلف نیست.

آنگاه اگر از لحاظ جدل تسلیم نظریهٔ او شویم غایت آنچه بر آن مترتب می‌شود اطراد وجود این شخص بخلق الهام است برای تربیت آن در حیوان بیزبان، در صورتیکه باید پرسید چه ضرورتی چنین امری‌را ایجاب میکند؟ وهنگامی که الهام در حیوانات بیزبان آفریده شود چه مانعی وجود دارد که این کیفیت درخود آن نوزاد آفریده شود چنانکه ما در آغاز بحث بیان داشتیم و آفریدن الهام در موجودی برای مصالح خود او بقبول نزدیکتر است که در موجود دیگری برای مصالح غیر آفریده شود، پس هر دو عقیده بعلت آنچه ثابت کردم گواه برخودشان

۱ ـ این رساله ذیل‌کتاب «زندهٔ‌بیدار» نشریهٔ شمارهٔ هشت بنگاه ترجمه ونشر کتاب طبع شده‌است.

می باشند به بطلان مقاصدشان.

وخدا آفریدگار داناست[1].

فصل بیست و نهم

در صناعت پزشکی و اینکه این صناعت در پایتخت‌ها وشهرهای بزرگ مورد نیاز است نه در میان بادیه نشینان

این صناعت در بلاد و شهرها ضروری است چه در آن اجتماعات بفواید آن پی برده‌اند ونتیجه وثمرهٔ آن عبارت‌است‌از حفظ صحت تندرستان و دفع بیماری‌از بیماران بوسیلهٔ مداوا تا برای ایشان بهبود از بیماریها حاصل آید.

و باید دانست که اصل امراض‌یکسره از خوراکهاست چنانکه (پیامبر)(ص) در حدیثی که‌جامع طب‌است فرموده‌است: «معده خانهٔ مرض و پرهیز سرداروهاست واصل هر دردی ناگوارد (تخمه) یا تداخل است.

اینکه میفرماید «معده خانهٔ مرض است» معنی آن آشکار است ومنظور از «پرهیز سرداروهاست» این‌است که پرهیز گرسنگی‌است و بدان انسان از خوراك پرهیزمیکند، بعبارت‌دیگر گرسنگی‌داروی بزرگیست که‌اساس‌وریشهٔ همهٔ داروهاست و معنی «ناگوارد»[2] تداخل است که انسان در میان فواصل نوبت هرغذا و پیش از آنکه غذای پیشین هضم شود دمبدم غذا بخورد.

و شرح آن چنین‌است که خداسبحانه انسان را بیافرید و حیات او رابوسیلهٔ غذا حفظ کرد که آنرا از راه خوردن بکار میبرد و قوای هاضمه و غاذیه‌درآن‌نفوذ میکند تا آنکه بخونی که مناسب اعضای تن مانند گوشت و استخوان است تبدیل

۱- سورهٔیس ، آیهٔ ۸۱ . این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و آخر فصل چنین‌است،«وخدای تعالی داناتر است». ۲- ترجمهٔ «بردة»است که در اقرب‌الموارد به «تخمه» ودر منتهی‌الارب به «ناگوارد» تفسیرشده است.

میگردد . و آن خون را قوهٔ نامیه میگیرد و آنرا بگوشت و استخوان مبدل میسازد. و معنی گوارش (هضم) پخته شدن غذا بوسیلهٔ حرارت غریزی است مرحله بمرحله ، تا آنکه بالفعل جزءِ بدن میشود و تفسیر آن این است که هر گاه غذا در دهان داخل میگردد و در زیر فکها (دندانها) خرد و جویده میشود در زیر تأثیر حرارت دهان اندکی میپزد و مزاج و ترکیب آن تاحدی تغییر میکند چنانکه وقتی لقمه‌ای از غذا را بدهان میگذاریم و آنرا میجویم این معنی روشن میشود و احساس میکنیم که ترکیب آن بجز ترکیب غذاست . آنگاه همین لقمهٔ جویده به معده میرود و زیر تائیر حرارت معده پخته میشود تا آنکه به کیموس [1] مبدل میگردد که زبده و شیرهٔ این مطبوخ است و آنگاه این کیموس بـه کبد می‌رود و فضولات آن از معده داخل روده‌ها میگردد و بوسیلهٔ نفوذ در دو مخرج از بدن بیرون میرود . آنگاه حرارت کبد آن کیموس را میپزد تا آنکه بخون تـازه مبدل میشود و بسبب طبخ کفی مانند سر شیر روی آن پدید میآید که عبارت از صفر است و اجزای خشک آن که سودا باشد ته نشین میشود و دستگاه حرارت غریزی تاحدی از طبخ قسمت غلیظ آن فرو میماند که بلغم باشد. سپس کبد همهٔ آنهارا به رگهای کوچك و بزرگ میفرستد و در آنجا دستگاه حرارت غریزی در طبخ آن مؤثر میشود و آنگـاه از خون خالص بخار گرم‌تر و تازه‌ای تشکیل می‌یابد کـه به‌روح حیوانی کمك میکند وقوهٔ نامیه کارش را در خون آغاز می کند واز صافی خون گوشت و ازدردی یاغلیظ آن استخوان می‌سازد؛ آنگاه بدن فضولات وقسمتهائی را که زاید براحتیاج آن است بیرون میفرستد. و این فضولات مختلفند مانند عرق و آب دهن و آب بینی واشك .

چنین است شکل غذا ورسیدن آن از مرحلهٔ قوه به‌مرحلهٔ فعل که گوشت باشد. سپس باید دانست که سرچشمهٔ بیماریها و قسمت عمدهٔ آنها عبارت از انواع تبهاست.

۱ـ بمعنی غذای داخل معده است که هنوز بخون تبدیل نشده‌است. این کلمه معرب خیموس یونانیست (اقرب‌الموارد).

علت تب این است که دستگاه حرارت غریزی گاهی ضعیف میشود و نمیتواند در هر یك از مراحل یاد کرده غذا را بخوبی بپزد و در نتیجه غذا ناپخته میماند. وسبب آن اغلب فزونی غذا در معده است چنانکه بعلت فزونی، دستگاه حرارت غریزی از طبخ آنها فرو میماند. یا (موجب تب) تداخل غذا در معده است بطوریکه پیش از تکمیل طبخ غذای نخستین، غذای دیگری بمعده میرسد و آنگاه دستگاه حرارت غریزی طبخ غذای نخستین را فرو میگذارد و بغذای تازه میپردازد یا نیروی آن بر هر دو تقسیم میشود و ازاینرو از هضم و طبخ کامل غذا فرو میماند ومعده همین غذا را که طبخ آن ناتمام است به کبد میفرستد وحرارت کبد نیز آن اندازه نیرومند نیست که بتواند چنین غذائی را طبخ کند و چه بسا که در این هنگام از غذای نخستین قسمتی ناپخته در کبد باقی باشد و کبدهم همهٔ این مواد نارس را برهمان کیفیتی که هست بهرگها میفرستد و پس از آنکه بدن نیازمناسبی را که بدان دارد برمیگیرد اگر قادر باشدآنرا با فضولات دیگر مانند عرق واشك وآب دهن بیرون میفرستد ولی چه بسا که از بیرون فرستادن بسیاری ازآنها فرو میماند و در نتیجه موادی ناپخته و نارس در رگها و کبد و معده باقی میماند و روز بروز افزایش می‌یابد. و هرترکیب مرطوبی که پخته نشود ونارس بماند گندیده میشود و بنابراین آن مواد غذائی نارس نیز متعفن میگردد وآنرا «خلط» مینامند و در هر جسم گندیده‌ای حرارت غریزی یافت میشود واین حرارت شگفت همان است که در بدن انسان آنرا تب میگویند. و میتوان این امر را درغذای شب مانده که گندیده میشود وهمچنین درزباله‌های گندیده آزمایش کرد که چگونه دراین هنگام حرارت بآنها راه مییابد.

این است معنی تبها در بدن انسان که سر و اساس همهٔ بیماریها بشمار میروند چنانکه در حدیث یاد کرده آمده است. و اینگونه تبها دارای درمانهائی هم هستند بدان سان که چند هفتهٔ معین بیمار را از غذا منع میکنند وآنگاه غذاهای مناسب میدهند تاکاملا بهبود یابد. و مراعات کردن کیفیت و مقدار غذا در حالت تندرستی

نیز خود دستوریست برای نگهداری بدن از بیماریهای تب‌دار[1] و گاهی این نوع عفونت در عضو خاصی پدید میآید و بسبب آن بیماری ویژه‌ای در آن عضو تولید میشود ودر بدن خواه اعضای رئیسی یاجز آنها زخمهائی بروزمیکند و گاهی‌عضوی بیمار میشود و در نتیجه قوائی که در آن موجود است به‌بیماری میگراید.

اینهاست مجموعهٔ بیماریها و سر چشمهٔ آنها اغلب از غذاهاست و برای درمان کلیهٔ آنها باید بپزشك مراجعه کرد. و پدیدآمدن اینگونه بیماریها در میان شهر- نشینان بیشتر است چه زندگی آنان مرفه‌تر وخوراکی افزونتری در دسترس آنان است و کمتر بیك نوع غذا اکتفا میکنند و وقت معینی برای خوردن آن ندارند و غذاها را هنگام پختن با ادویه و سبزیها و میوه‌های فراوان خواه تر وتازه یاخشك در میآمیزند و در این باره بیك یا چند نوع اکتفا نمیکنند، زیرا چه‌بسا که در یك روز از اقسام طبخ چهل گونه گیاه وحیوان آماده می‌سازند. این‌است که غذا دارای ترکیب غریبی میشود و چه بسا که این نوع غذا مناسب بدن و اعضای آن نباشد.

گذشته از این در شهرها هوا بعلت در آمیختن آن با بخارهای گندیده‌ای که از فزونی فضولات حادث میشود فاسد میگردد، در صورتیکه هوا به‌روح نشاط می- بخشد و نشاط روح بعلت اثر حرارت غریزی به تقویت هضم غذا کمك می‌کند.

همچنین در میان شهر نشینان ورزش وجود ندارد، زیرا آنان غالباً درحال سکونت و آرامش‌اند و به‌هیچرو ازثمرات ورزش بهره‌مند نمیشوند وهیچ نشانه‌ای‌از آن در میان ایشان یافت نمیشود. این‌است که بیماریهای بسیاری در شهرها و بلاد بروز میکند و بنسبت بروز امراض مردم شهرها باین فن نیازمند میشوند.

ولی بادیه نشینان معمولا دارای مواد غذائی اندکی هستند و بیشتر بعلت آنکه حبوبات و غلات کمتر در نزد آنان یافت میشود باگرسنگی دمساز میباشند

۱- « و اساس آن همان‌است‌که در حدیث آمده‌است». این جمله در چاپهای مصر و بیروت اضافه شده است.

بحدیکه بگرسنگی خو میگیرند و چه بسا که بعلت دوام این وضع برخی گمان میکنند گرسنگی در آنان جبلی و طبیعی است. گذشته از این مردم بادیه‌نشین با خورش‌اندکی سروکار دارند یا بکلی از آن محرومند و بکار بردن ادویه و میوه‌ها هم در آشپزی از عادات و احتیاجات شهرنشینان است که آنان بکلی از اینگونه شیوه‌ها دوراند، ازاینرو طوایف بادیه‌نشین غذاهای ساده‌ای میخورند و بدر آمیختن مواد دیگر بغذاها که ترکیب آنها مناسب بدن انسان نیست هیچگونه آشنائی ندارند.

هوائی که در آن بسر میبرند نیز در صورتیکه ساکن جایگاه خاصی باشند بعلت کمی رطوبتها وعفونتها کمتر گندیده و فاسد است و اگر درحال کوچ کردن باشند نیز بسبب اختلاف هواهای گوناگون هوای فاسد کمتر استنشاق میکنند.

گذشته‌ازاین آنها همواره با ورزش سروکار دارند، چون برای اسب دوانی‌یا شکار یا انجام دادن کارهای شخصی که نیازمندیهای زندگی آنانرا فراهم میکند پیوسته درجنبش و حرکت‌اند و ازاینرو بسبب کلیهٔ این اعمال غذای آنان بخوبی هضم میشود و بتداخل غذا نیز آشنا نیستند. این‌است که مزاج آنان نسبت بشهریان سالم‌تر است و دورتر از بیماریها هستند و کمتر به پزشك نیازمند میشوند و بهمین سبب درمیان بادیه‌نشینان به‌هیچرو پزشك یافت نمیشود واین امرتنها بسبب بی‌نیازی آنان از پزشك است چه اگر به‌وی احتیاج میداشتند حتماً درمیان آنان هم پیدا میشد وهمین احتیاج بادیه نشینان بپزشك وسایل‌معاش او را فراهم میساخت وویرا بسکونت در میان آنان برمیانگیخت.

سنت خداست در میان بندگانش و هرگز دستور او را تغییر نیابی[1].

---

۱ ـ اشاره به‌آیهٔ ۲۳، سورهٔ الفتح.

فصل سی‌ام

در اینکه خط و نوشتن از جمله هنرهای نوع انسان است[1]

و آن عبارت از نشانه‌ها و اشکالی از حروف است و این شکلها کلمه‌های شنیدنی را نشان میدهند که دلالت بر نیات درونی انسان میکنند، و بنابراین خط نسبت به کلمات با دلالتهای لغوی در مرتبهٔ دوم قرار دارد.

و این فن از هنرهای شریف است، زیرا نوشتن از آن گونه خواص انسانیست که بدان از حیوان باز شناخته میشود و هم فنی است که انسانرا از نیات درونی یکدیگر آگاه میکند و مقاصد آدمی را به شهرهای دور دست میرساند و نیازهای انسان را بر میآورد و او را از رنج پیمودن اینگونه مسافتها بی‌نیاز میکند. و بیاری خط انسان به دانشها و معارف و کتب پیشینیان و کلیهٔ نوشته‌های آنان در بارهٔ دانشها و تواریخشان آگاه‌میشود. پس بعلت کلیهٔ این مقاصد وسودها خط از هنرهای‌شریف است، و تنها از راه آموختن میتوان آنرا از مرحلهٔ قوه بفعل رسانید و در هرشهری زیبائی و خوبی خط وابسته بمیزان عمران واجتماع مردم آن و مسابقهٔ آنان درراه رسیدن بمرحلهٔ کمال و ترقی است، زیرا در شمارصنایع است و در فصول گذشته‌یاد کردیم که پیشرفت صنایع وابسته‌بوضع تمدن ملتها وتابع عمران آنان‌است وبهمین سبب می بینیم که بیشتر بادیه‌نشینان بیسوادا ند وبخواندن‌ونوشتن آشنا نیستندو کسانی هم‌از آنان که خواندن یا نوشتن رامیدانند نه‌درخواندن‌چندان قادرا ند و نه‌درنوشتن مهارت دارند. از سوی دیگر می‌بینیم در شهرهائی که تمدن و عمران بیش از حد پیشرفت کرده است آموختن خط رساتر و نیکوتر از دیگر شهرهاست و برای استحکام آیین آن‌شیوه‌های آسان‌تری‌درمیان آنان‌متداول‌است چنانکه دراین‌روزگار در بارهٔ مصرحکایت میکنند ومیگویندر آن کشور برای آموختن‌خط معلمانی گماشته

---

1 ـ گویا کلمهٔ «انسانیة» در متن بمفهوم انسان متمدن است.

شده‌اند که این فن را بر طبق قواعد و احکامی در خصوص وضع هر یك از حروف به متعلمان میآموزند و گذشته از این، آنان را وامیدارند که بتن خود آن وضع را بیاموزند و بدان عمل کنند و آنوقت بیاری دانش و حس توأماً متعلم را بفن آشنا میکنند و در نتیجه ملکهٔ آن ببهترین و کاملترین شیوه‌ها در آنان رسوخ می‌یابد. و این پیشرفت برای آنان درسایهٔ ترقی‌وتوسعهٔ صنایع که خودمعلول فراوانی‌جمعیت و وسعت کارهای گوناگون است حاصل شده است.

[وضع تعلیم خـط در اندلس ومغرب بدینسان نیست که هرحرف را بتنهائی برطبق قوانین و اصولی معلم به‌شاگرد بیآموزد، بلکه شاگرد از راه تقلید خط و نوشتن جملهٔ کلمات، نوشتن را فرا میگیرد چنانکه شاگرد مینویسدومعلم در وضع نوشتن او مراقبت میکند تا هنگامی که در آن مهارت می‌یابد ودرانگشتان او ملکهٔ نوشتن استوار میشود و چنین کسی را خوش خط (مجید) مینامند][1].

و خط عربی هنگام دولت تبابعه در زیبائی و آرایش بمنتها درجـهٔ استواری رسیده بود، زیرا دولت مزبور بمرحلهٔ شهرنشینی و تجمل و شکوه نائل آمده بودو خط مزبور بنام «خط حمیری» نامیده شده است و آن از تبابعه به مردم حیره انتقال یافت که در آن دولت خاندان منذر تشکیل یافته بود و این خانـدان در عصبیت از وابستگان و خویشان تبابعه بودند و پادشاهی عرب را در سر زمین عراق تجدیـد کردند، ولی چنانکه تبابعه درخط مهارت داشتنداینان بدان مرحله نرسیدند، زیرا میان دو دولت تفاوت بزرگی بود و دولت خاندان منذر در تمدن و لوازم آن‌مانند صنایع و غیره بمرحلهٔ دولت حمیر نرسیده بودند ومردم طائف وقبیلهٔ قریش‌چنانکه گفته‌اند خط را از اهالی حیره فرا گرفتند و گویند کسی که خط را از مردم حیره آموخته سفیان بن‌امیه و بقولی حرب بن‌امیه بوده است.

و میگویند وی خط را از اسلم بن سدره فرا گرفته است و این گفتار امکان-

۱ـ قسمت داخل‌کروشه درچاپهای مصرو بیروت نیست. از (پ) و«ینی» ترجمه شد.

پذیر است و ازقول کسانی که گفته‌اند قریش خط را ازقبیلهٔ ایاد عراق آموخته‌اند بقبول نزدیکتر است و آنها این شعر را که از آن یکی از شاعران ایـاد است دلیل می‌آورند: «قومی که هرگاه همه حرکت کنند ساحت عـراق و خط و قلم از آنان است».

واین گفتار دوراز حقیقت است، زیرا ایادهرچند بساحت‌عراق فرود آمده‌اند ولی آنان همچنان برهمان آداب و شئون بادیه نشینی بوده‌اند در صورتیکه خط از صنایع شهرنشینی است، بلکه معنی گفتارشاعر این‌است که ایشان بخط وقلم ازدیگر اقوام عرب نزدیکتراند، زیرا آنان به‌شهرها و نواحی پیرامون آنها نزدیك میباشند.

پس نظر آنانکه میگویند مردم حجازخط را از اهالی‌حیره فرا گرفته ومردم حیره آنرا از تبابعه و حمیر آموخته‌اند از دیگر اقوال شایسته‌تر است. [ودر کتاب تکمله تألیف ابن‌الابار در فصلی که در بارهٔ ابن فروخ‌قیروانـی فارسی اندلسی از اصحاب مالك، رض، سخن میراند دیدم که نوشته‌است: ونام وی عبدالله بن فروخ‌بن عبدالرحمن بن زیادبن انعم است او از پدرش روایت میکند که گفته است به‌عبدالله ابن‌عباس گفتم ای طایفهٔ قریش دربارهٔ این نوشتن عربی به‌من خبر دهید که‌آیا شما پیش ازآنکه خدا محمد،ص، را به‌پیامبری برانگیزد باهمین خط مینوشتید؟ ومانند امروز حروفی را که بهم می‌پیوندند بهم می‌پیوستید و آنها را که جدا نوشته میشدند جدا می‌نوشتید مانند الف و لام و میم‌ونون؟ گفت آری. گفتم این هنررا از که‌فرا-گرفتید؟ گفت از حرب بن‌امیه. گفتم وحرب آنرا از که آموخت؟ گفت از عبدالله‌بن جدعان . گفتم وی آنرا از که یاد گرفت ؟ گفت از مردم انبار . گفتم مـردم انبار آنرا از که‌آموختند؟ گفت ازمسافری از مردم‌یمن. گفتم آن‌مسافر آنرا از که‌فرا-گرفته بود؟ گفت از خلجان‌بن قاسم‌کاتب وحی هود پیامبر، و او کسی است که‌این شعرها را سروده است:

«آیا درهر سال سنت‌تازه‌ای برما تحمیل میکنید؟

وعقیده‌ای‌را بر خلاف راه وروش‌زندگی تغییر میدهید؟

مرگ‌از آن زندگانی که مارا ناسزا گوئید بهتراست بویژه که جرهم‌وحمیر هم از ناسزا گویان باشند».

پایان گفتاری که‌ابن‌الابار در کتاب تکمله نقل کرده‌است. ودر پایـان گفتار میافزاید:

زنجیرهٔ اسناد این حدیث چنین است: خبرداد مرا ابوبکر بن ابـی‌حمیره در کتاب خود از ابوبحر بن‌عاصی‌واو از ابوالولید وقشی و وی از ابوعمر وطلمنکی‌بن ابی‌عبدالله بن‌مفرح و بخط خودش آنرا حکایت کردم از ابوسعید بن یونس و او از محمدبن موسی بن‌نعمان از یحیی بن‌محمدبن حشیش بن‌عمر بن‌ایوب مغافری تونسی از بهلول‌بن عبیدة‌الحمی ازعبدالله بن‌فروخ . انتهی.)[1]

وحمیر نوعی خط داشتند که آنرا«مسند» مینامیدند. همهٔ حروف آن منفصله بودوآموختن آنرا منع کرده بودند مگر آنکه کسی‌از آنان اجازه بگیرد.وقبیلهٔ مضر خط عربی را از حمیر فراگرفتند، ولی‌آنان‌آنرا مانند کلیهٔ صنایعی کـه در میان بادیه‌نشینان معمول میشود نیك نمی‌نوشتند چه بادیه‌نشینان در صنایع‌شیوه‌های استوار آراسته به زیبایی و اتقان پیش‌نمیگیرند ازاینرو که زندگانی بادیه‌نشینی‌از صنایع دور است و اغلب‌از آن بی‌نیازهستند. این‌است که خط و کتابت عرب بشیوهٔ بادیه‌نشینی‌بود مانند خطی که‌دراین‌روزگار دارند، بلکه باید گفت خطایشان‌دراین دوران از لحـاظ هنری نیکوتراست، زیرا ایشان هـم‌اکنون بتمدن‌و شهرنشینی و معاشرت با مردمان شهرها و خداوندان دولت‌ها نزدیکترانند.

وقبیلهٔ مضر نسبت بمردم یمن‌وشام وعراق در بادیه‌نشینی ریشه‌دارتر وازشهر-نشینی دورتر بودند، ازاینرو خط عربی در آغاز اسلام ازلحاظ استواری و زیبایی و خوبی بمرحلهٔ نهائی کمال و بلکه بحد متوسط هم نرسیده بود،زیرا عرب دروضع

---

۱ ـ قسمت داخل‌کروشه در چاپهای مصر و بیروت افتاده است. از (پ) و«ینی» ترجمه شد.

بادیه‌نشینی و توحش بسر میبردند و از صنایع دور بودند.

وباید دید دراین راه چه نظریه‌هایی بسبب رسم‌الخط قرآن که صحابه آنرا با خطوط خود نوشته‌اند پدید آمده‌است. آنها با خطوطی نااستوار از لحاظ زیبایی و اصول‌خط قرآن رانوشته‌اندو درنتیجه بسیاری از رسم‌الخط های آنان با قواعد و اصول صنعت خط مخالف‌است و اهل فن آنهارا برخلاف قیاس تشخیص‌داده‌اند. سپس تابعان نیزهمان رسم‌الخط را از لحاظ تبرك و تیمن رسم‌الخط اصحاب پیامبر ،ص، پیروی کرده‌اند. همان صحابه‌ای که پس‌از پیامبر بهترین افراد بشر بشمار میرفتند و گفتارهای وحی را از کتاب‌خدا و کلام پیامبرفرا گرفته بودند. چنانکه‌هم‌اکنون نیز برخی‌از کسان خط ولی یا عالمی‌را ازلحاظ تبرك اقتفا می کنند ورسم‌الخط او را خواه درست یا نادرست تقلید می کنند، ولی‌هیچ نسبتی میان اینان و آنچه‌صحابه نوشته‌اند وجودندارد ، چه شیوهٔ صحابه پیروی‌شده و رسم‌الخط آنان پایدار گردیده و علما هم متوجه آن رسم‌الخط در مواضع معلوم شده‌اند.

ودراین‌باره نباید به پندار برخی از بیخبران اعتنا کرد که میگویند صحابه به‌هنر خط کاملا آشنا بوده وخط را نیکو می‌نوشته‌اند واینکه برخی تصور میکنند خط آنان مخالف‌اصول وقواعد رسم‌الخطاست درست‌نیست، بلکه کلیهٔ مواردی‌را که مخالف قیاس شمرده‌اند میتوان توجیه کرد و میگویند در موضعی‌نظیر اضافه شدن الف‌در «لااذبحنّه»[1] این زیادهٔ‌تنبیهی‌است براینکه ذبح‌روی نداده است و درافزوده‌شدن‌یاء در«باییدٍ»[2] یای زاید تنبیهی است بر کمال قدرت پروردگار ، و امثال اینها از توجیهاتی که برروی هیچ اصلی جز ادعای بی‌دلیل محض استوار نیست و تنها موجبی که آنان را باینگونه توجیهات وادار کرده این‌است که ایشان معتقدند با اینگونه توجیهات صحابه را از توهم نقص عدم مهارت در خط تبرئه و منزه‌می کنند ومی‌پندارند که خط کمال آدمی‌است وبنابراین صحابه‌را از نقصان این کمال منزه‌

1 - سورهٔ‌النمل، آیهٔ ۲۱ ۲- سورهٔ الذاریات، آیهٔ ۴۷: والسماء بنیناها باید.

میسازند و آنان را به کمال درمهارت خط نسبت میدهند و برای توجیه آنچه ازخط ایشان مخالف مهارت و اصول رسم الخطاست اینگونه تلاشها میکنند درصورتیکه این روش درست نیست. وباید دانست که خط دربارهٔ آنان از کمالات نیست چه این فن چنانکه یاد کردیم ازجملهٔ صنایع مدنی است که برای کسب معاش بکارمیرود و کمال در صنایع از امور نسبی است و کمال مطلق نمیباشد، زیرا نقص آن بذاته به دین یا خصال باز نمیگردد، بلکه نقصان صنعت مربوط بوسایل معاش آدمی است و برحسب عمران و همکاری در راه آن پیشرفت میکند بسبب دلالت آن برآنچه در نفوس است.

وپیامبر،ص، امی بود واین صفت دربارهٔ او و نسبت بمقام وی از کمالات بشمار میرود، زیرا او ازفرا گرفتن صنایع عملی که کلیهٔ آنها ازوسایل معاش بشمارمیرود منزه بود. امـا امی بودن یا بیسوادی دربارهٔ ما کمال نیست چه پیامبر تنهـا متوجه پروردگارخویش است وما در راه زندگانی دنیا بایکدیگر همکاری میکنیم مانند کلیهٔ صنایع وحتی علوم اصطلاحی، و بنابراین کمال در بارهٔ پیامبر منزه بودن از کلیه اینهاست ولی برعکس دربارهٔ ماچنین نیست.

آنگاه چون تازیان بفرمانفروائی و کشورداری نائل آمدند و شهرهـای گوناگون را فتح کردند و کشورها رامتصرف شدند و به بصره و کوفه فرود آمدند و دولت آنان [۱] بنوشتن و خط نیازمند شد، فن خط را به کار بردند و در جستجوی آن هنر کوشیدند و آنرا آموختند ومتداول کردند ودرنتیجه بمرحلهٔ ترقی واستواری رسید و در کوفه و بصره از لحاظ زیبایی پایهٔ بلندی یافت، ولی البته فروتر ازمرحلهٔ ترقی نهایی و غایت بود، ورسم خط کوفی دراین دوران هم معروف است. آنگاه تازیان در سرزمینها و کشورهای گوناگون پراکنده شدند و افریقیه و اندلس را

۱ - در «ینی» چنین است. ودولت آنان به خطاطانی نیازمند شدکه آن خط رامعمول دارند وآن صناعت را بجویند و بیاموزند ...

نیز فتح کردند و خاندان عباسیان شهر بغداد را بنیان نهادند و در آن شهر پس از آنکه ازلحاظ عمران توسعه یافت خطوط هم بآخرین مرحلهٔ ترقی رسید و آنشهر بعنوان پایتخت اسلام (دارالاسلام) و مرکز دولت عرب بشمار میآمد] و چگونگی خط در بغداد با وضع آن در کوفه از لحاظ شیفتگی به نیکوئی رسوم و علامات و زیبایی رونق و حسن منظر اختلاف پیدا کرد و این اختلاف در اعصار مختلف استحکام یافت تا آنکه در بغداد علی بن مقلهٔ[۱] وزیر پدید آمد و رایت خط را برافراشت، آنگاه پس ازوی علی بن هلال کاتب معروف به ابن البواب همان شیوهٔ ویرا پیروی کرد و سند تعلیم خط درقرن سوم و پس ازآن بروی مسلم شد و رسوم خط بغدادی و اشکال حروف آن باخط کوفی تفاوت پیدا کرد تا سرانجام به‌مباینت و اختلاف کلی منتهی گردید. وپس ازاین روزگار اختلاف مزبور در نتیجهٔ تفنن کهبذان[۲] در استواری شیوه‌ها و اشکال آن افزایش یافت[۳] تا به متأخران رسید، مانند یاقوت و علی عجمی یکی ازاولیا، و سند تعلیم خط برآنان مسلم گردید واین شیوه به‌مصر انتقال یافت و در بعضی از قسمتها با روش خط عراق مخالف بود و ایرانیانی که درعراق سکونت داشتند آنرافرا گرفتند و درنتیجه باخط مردم مصر بکلی اختلاف پیدا کرد.][۴]

ورسم خط افریقی که شیوهٔ قدیم آن تااین روزگاز هم معروف است نزدیك بخط مشرقی بود[۵]. وچون سلطنت امویان در کشور اندلس استقرار یافت دودمان مزبور

۱ ـ در«ینی» علی بن هلال کاتب. ۲ ـ ترجمهٔ کلمهٔ «جهابذة» جمع «جهبذ» (بفتح ج ـ ب ـ کسر ج ـ ب) معرب کلمهٔ فارسی«کهبذ» است به‌معنی ناقد آگاه بباز شناختن نیك ازبد، که در عربی بجای انتقادکننده متداول است وما ترجیح دادیم آنرا بجای انتقادکنندگان یا نقادان بکار بریم تا شاید این کلمهٔ فراموش شدهٔ فارسی معمول شود. ۳ ـ در «ینی» چنین است: تا به ابن مقله منتهی شد وسند تعلیم خط بروی مسلم گردید. ۴ـ قسمت داخل کروشه درچاپهای مصر وبیروت افتاده است. ۵ ـ عبارت مذکور درچاپهای مصر و بیروت چنین است : « ورسم خط بغدادی معروف بود وخط افریقایی که شیوهٔ قدیم آن تااین روزگار هم معروف است ازآن تقلید شد و از لحاظ اشکال نزدیك بخط مشرق است».

از لحاظ تمدن و صنایع و خط دارای وضع متمایزی شدند و در نتیجه خط اندلسی که مخصوص آن دودمان بود از دیگر خطوط بازشناخته شد چنانکه رسم خط آن تا این روزگار هم معروف است. رفته رفته عمران و تمدن کشورهای اسلامی مانند دریای بیکرانی توسعه یافت و در هر سرزمینی جلوه گر شد و دولت اسلام بمرحلهٔ عظمت و قدرت رسید و بازار دانشها رواج یافت و کتابها استنساخ میشد و آنها را با خطوط نیکو مینوشتند و بشیوه‌ای زیبا جلد میکردند و کاخها و گنجینه‌های پادشاهان مملو از کتبی میشد که بیهمتا بود و مردم سرزمینها و نواحی گوناگون در این باره به‌رقابت وهمچشمی پرداختند.

ولی پس از آنکه تشکیلات دولت اسلامی ازهم گسیخته شد و رو به‌زوال می‌رفت کلیهٔ آن پیشرفتها نیز متوقف شد و بسبب انحطاط و زوال دستگاه خلافت آنهمه کانونهای راهنمایی دانش وهنر که در بغداد بود نیز ازمیان رفت و خاموش شد و امر خط و کتابت و بلکه دانش از بغداد به مصر و قاهره انتقال یافت چنانکه تا این‌دوران هم از رونق بازار آنها در آن کشور کاسته نشده است و برای خط معلمان مخصوصی دارند که اشکال و خصوصیات حروف را برطبق قوانین واصول معینی که درمیان آنان متداول است ترسیم می کنند و بااین شیوه خط را به دانش آموزان میآموزند که بطور حسی آنرا فرامیگیرند وهم ازلحاظ علمی یعنی مهارت در نوشتن وهم ازجنبهٔ نظری یعنی فراگرفتن قوانین علمی در آن توانا می‌شوند و بهترین روش بدست میآید.

واما در اندلس، پس از آنکه فرمانروایی عرب و بربرهایی که بدنبال آنان بفرمانروایی رسیدند، از آن‌سرزمین رخت بربست وملتهای مسیحی بر آن کشور تسلط یافتند مسلمانان اندلسی درساحل مغرب و افریقیه پراکنده شدند و از آغاز دولت لمتونی تا این روزگار در آن نواحی اقامت گزیدند و بوسیلهٔ رواج دادن صنایعی که میدانستند با مردم آن سرزمین در عمران و تمدن شرکت جستند و خودرا بدستگاه دولت نزدیك کردند وازاینرو رفته رفته خط آنان برخط افریقی غلبه کرد

و بیش از خط افریقی رواج یافت و در نتیجهٔ ازیاد رفتن عادات وصنایعی که‌در قیروان و مهدیه متداول بود خط آنان هم فراموش شد و رسم خط اندلسی که در تونس و نواحی نزدیك آن معمول گردیده بود جانشین کلیهٔ خطوط مردم افریقیه گردید، زیرا از هنگامی که مردم اندلس ازمشرق آن کشور مهاجرت کردند و به‌افریقیه پناه آوردند جمعیت بسیاری از آنان در تونس متوطن شدند و از خط قدیم افریقی تنها نشانه‌هائی در بلاد جرید باقی مانده بود که اهالی آن باخطاطان اندلس معاشرت و آمیزش نکرده ودر جوار آنها ممارست نکرده بودند، زیرا اندلسیان تنها به‌تونس پایتخت افریقیه رفت و آمد می کردند.

این است که‌خط مردم افریقیه‌از بهترین خطوط اهالی اندلس بشمار میرفت و این وضع در افریقیه ادامه داشت تا آنکه از نفوذ و قدرت موحدان تا اندازه‌ای کاسته شد و بسبب عقب‌افتادگی عمران وضع تمدن و تجمل‌پرستی هم انحطاط یافت. دراین هنگام خط هم بسر نوشت دیگر وسایل تمدن دچار شد و رسوم واشکال آن بتباهی گرائید و در نتیجهٔ فسادحضارت و نقصان عمران شیوهٔ آموختن آنرا از دست دادند و فقط آثاری از خط اندلسی باقی‌ماند که‌بر میزان تمدن و ترقی آنان درخط گواهی میداد، چه‌درصفحات پیش یاد کردیم که‌هر گاه‌صنایع‌در تمدن رسوخ یابد محو کردن آنها بسیار دشوار است.

و در دولت‌خاندان مرینیان واقع در مغرب اقصی (مراکش) نیز نوعی‌ازخط اندلسی معمول شده بود چه آنان بتونس نزدیك بودند و بسبب‌این نزدیکی اندلسیانی که‌از آن کشور بعللی خارج میشدند بفاس رهسپار میشدند و دولت مرینیان دردوران فرمانروائی خود از صنایع آنان استفاده میکرد. پس‌از آن خط و نوشتن ازبارگاه دولت و پایتخت کشور چنان فراموش‌شد که گوئی هیچ وجود نداشته‌است ودرافریقیه ومغرب خطوط رو به‌پستی رفت وحسن‌خط بکلی‌ازمیان‌رفت ووضع کتابها بدانجارسید که اگر کتابی استنساخ می‌شد مطالعه کنندهٔ آن هیچ‌سودی جزرنج‌ومشقت نمی برد

زیرا فساد وتصحیف فراوانی بخط راه یافته بود و اشکال حروف ورسوم خط بکلی تغییر کـرده و از زیبایی دور شده بود بحدیکـه باید پس از رنج فراوان آنها را بخوانند ، وهمین انحطاط بعلت نقصان تمدن‌وفساد دولتها بدیگرصنایع نیزراه‌یافته بود وخداحکم میکند وحکم اورا رد کننده‌ای نیست[۱].

[واستادابوالحسن‌علی بن‌هلال کاتب‌بغدادی معروف‌به‌ابن‌البواب راقصیده‌ای است دربحر بسیط به‌روی" راء که در آن صناعت خط‌ومواد آنرا یادکرده‌است‌وقصیدهٔ مزبور از بهترین دستورهایی‌است که دراین‌باره‌نوشته شده‌است ومن‌نقل آن‌را دراین فصل لازم دیدم تاکسانیکه درصددآموختن این‌هنراند از آن بهره‌مند شوند وقصیده بدینسان آغاز می‌شود:

«ای آنکه میخواهی زیبا نوشتن‌را فراگیری،

و در جستجوی حسن خط وتصویرمیباشی،

اگر در فن نوشتن برعزمی استوارهستی،

برای سهولت پیشرفت به مولای خود راغب شو،

از میان (نی) کلکها نوعی بر گزین که راست‌وسخت باشد تابرهنر نوشتن بخوبی قادر شوی،

و هر گاه بخواهی قلم‌را بتراشی‌هنگام سنجیدن اندازهٔ وسط را در نظر گیر،

به دوسر آن بنگرو آنگاه آن‌سری را که باریک‌تر است بتراش،

واز جایگاه تراش قلم‌تانوك آن‌راچنان بتراش که بشیوهٔ معتدلی باشدنه‌آن را دراز ونه‌کوتاه بر گزین،

• وشکاف (فاق) سرقلم را از وسط‌آن بزن تاتراش ازدوسوی‌آن‌یکسان‌وبه‌یك اندازه باشد ،

---

۱ ـ سورهٔ‌الرعدآیهٔ ۴۱ . پایان فصل در چاپهای مصر وبیروت چنین‌است :«وخدا داناتراست»،ولی درچاپ پاریس فصل تمام نمیشود و پس ازآیهٔ مزبورقریب سه‌صفحهٔ دیگر نیز در همین‌موضوع‌آمده است که ما ازص۳۴۷ تاص ۳۴۹ آنها را در داخل‌کروشه ترجمه کردیم .

وهنگامی که همهٔ این دستورها را از روی مهارت مانند کسی که در کار خود زبردست و آگاه‌است انجام دهی ،

آنوقت همهٔ تصمیم خودرا برای قط زدن (قطع) آماده کن چه قط زدن در تراشیدن قلم از همهٔ تدابیر مهمتراست،

نباید توقع‌داشته باشی که من همهٔ رازهای این‌فن را آشکار کنم چه‌من در این امر بخل میورزم ،

ولی‌زبده‌و خلاصهٔ دستور من‌این‌است که‌باید سرقلم گرد و دایره‌وار باشدودر عین‌حال تحریف[1] داشته‌باشد،

آنگاه دردوات مرکبی بریز که‌از دودهٔ سیاه باسر که یاآب‌غوره درست‌شده باشد،

و باید برآن گل سرخ که‌کوبیده ودرآمیخته بازرنیج زرد وکافور باشدنیز افزود،

وهنکامی که‌این‌ترکیب بحد کفایت تخمیرشود،

آنگاه باید کاغذ سفید نرم آزمایش شده‌ای برگزینی ، سپس کاغذ را بعداز بریدن باید در زیر ابزار سنگین بشدت زیر فشار قرار داد،

تا ازچین خوردگی و ناصافی دور شود.

پس‌از آن سرمشق‌نوشتن‌را باشکیبایی عادت وشیوهٔ خودقرار ده‌چه‌هیچکس مانند آدم شکیبا بمنظور خود نائل نمی‌آید،

نخست نوشتن را درلوح آغاز کن،

وعزم خویش را مانند شمشیر برنده‌آماده ساز،

درآغاز مشق کردن و نوشتن،

نباید به‌هیچرو از خط بد خویش شرمگین شوی،

---

۱ ـ قطزدن قلم بطوریکه محرف یانوك تیز باشد.

زیرا هر کار دشواری سرانجام آسان می‌شود.
وچه بسا که امر آسان پس از دشواری پدید میآید،
تا هنگامی که به‌آرزوی خود برسی،
آنوقت بسیار شادمان و مسرور میشوی،
پس خدای خود را سپاسگزار باش و خشنودی او را بجوی، البته ایزد بهر سپاسگزاری پاسخ میدهد،[۱]

و شیفتهٔ آن باش که دستها و انگشتان تو مطالب سودمند و نیکی بنویسند که در این دنیای فریبنده یادگاری نیك از توبجای ماند، زیرا درروز رستاخیزوهنگام روبرو شدن انسان با فرمان برانگیختن وحشرو نشر همهٔ کردارهایش در پیش‌او نمودار میشود.»

و باید دانست که خط گفتار و سخن انسان را بیان میکند همچنان که گفتارو سخن معانی و مفاهیمی را که درضمیر انسان نهفته است تعبیرمیکند واز اینرو ناچار خط و گفتار هر دو باید از لحاظ دلالت واضح و روشن باشند ومقصود را برسانند. خدای تعالی میفرماید: انسان را بیافرید اورا بیان آموخت.[۲]

وآن مشتمل بر بیان همهٔ دلالتهاست. وبنا براین کمال خط خوب دراین‌است که‌دلالت آن واضح وروشن باشدچنانکه‌حروفی که‌وضع‌شده‌اند آشکاراو بطوروضوح مفهوم خود را برسانند وشکل و رسم هریك ازآنها جداگانه، زیبا و از یکدیگر متمایز باشد مگر حروفی که در تداول خطاطان باید در یك‌کلمه بهم پیوسته شوند (حروف متصله) وگرنه حروف منفصله مانند الف وراء وزاء و دال وذال و غیره را هنگامی که در ابتدای‌کلمه واقع میشوند جدا و وقتی که درآخر آن هستند پیوسته مینویسند. لیکن درمیان‌کاتبان متأخر معمول شده‌است که در بعضی‌از کلمه‌ها اجزای

---

۱ - در دسلان، هرسپاسگزاری را دوست می‌دارد. از نسخه‌ای‌که بجای، یجب ، یحب درآن بوده.
۲ - خلق‌الانسان علمه‌البیان سورهٔ الرحمن، آیهٔ۲و۳

آنها را بهم متصل میکنند وحروفی را که در نزد آنان معلوم‌است میاندازند چنانکه جز اهل اصطلاح دیگری آنها را نمیدانند و از اینرو دیگران ازدرك اینگونه‌کلمه‌ها عاجزمیشوند، واینها کاتبان‌دیوانهای سلطانی ودفاتر قضات‌اند. و گویاتنهااین گروه بچنین اصطلاحاتی آشنا هستند و دیگران آنها را نمیدانند چون آنها پیوسته باانواع گوناگون خطوط سروکار دارند وطرز خط آنان معروف‌است و کسانی هم جز خود ایشان بر آن احاطه دارند. لیکن اگر این‌شیوه را برای کسانی که باصطلاحات آنان آشنا نمیباشند بنویسند درست نیست، بلکه باید در چنین مواردی ازاین شیوه‌عدول کنند و تاحد امکان‌کلمات را خوانا وروشن بنویسند وگرنه خط آنان بمنزلهٔ خطی بیگانه خواهد بود چه ازلحاظ عدم دلالت هردویکسان میباشند. ودراین باره تنها میتوان عذرکاتبانی را پذیرفت که در دیوانهای سلطانی کار میکنند و موظفند اموال وسپاهیان سلطان را در دفاتر ضبط کنند وبکوشند که در دسترس‌دیگران قرار نگیرد وچنین‌مطالبی‌را از دیگران کتمان کنندچه‌اینگونه‌موضوعات ازاسرار پادشاهی است که بایدآنها را نهان سازند. ازاینرو آنقدر درنوشتن اصطلاحاتی که باینگونه‌امور اختصاص داردمبالغه‌میکنند که بمنزلهٔ معمائی میشود واصطلاح آنان این‌است که از حروف بکلمه‌های خاصی از قبیل نامهای خوشبوهاومیوه‌هاوپرندگان یا گلها تعبیر میکنند و اشکال دیگری وضع میکنند بجز اشکال حروف معمولی که مردم آنها را درنوشتن برای تعبیر از اندیشه‌های خود بکار میبرند.

وچه بسا که کاتبان برای اطلاع یافتن براین‌اشکال قوانینی وضع میکنند، هرچند درآغازآنها را وضع نکرده‌اند، که دارای مقیاس‌های معین میباشد وآنهارا بنسبت فهم‌خوداستنباط میکنند و«کلیدمعما»مینامند. ودراین باره درمیان مردم‌دفاتر معروفی‌متداول است وخدا دانای حکیم است.[1]]

1 ـ اشاره به : انه هوالعلیم‌الحکیم .سورهٔ یوسف‌آیهٔ ۸۳ . قسمت داخل کروشه در «ینی» نیست .

در صنعت صحافی[1]

درروزگار قدیم بعلت عظمت دولت و پیشرفت لوازم تمدن توجه خاصی به استنساخ و تجلید و تصحیح دیوانهای علمی وسجلات (دفاتر)[2] ازطریق روایت وضبط[3] مبذول میشده است، لیکن دراین عصر بسبب انقراض دولت[4] (دولت بزرگ اسلامی) وانحطاط عمران این توجه وجود ندارد در صورتیکه در دوران پیشین توسعهٔ صحافی درعراق واندلس همچون دریائی بیکران بود، چه کلیهٔ امور مربوط به این فن از لوازم عمران بشمار میرفت و معلول پیشرفت ووسعت دایرهٔ فرمانروائی دولتهای مزبور بود و سبب رواج بازار این فن در دو دولت یاد کرده افزونی تألیفات علمی ودیوانهای گوناگون بود ومردم هر عصر وهر سرزمین بنقل کردن کتب مزبور شیفتگی نشان میدادند و در نتیجه کتب مزبور استنساخ و تجلید شد و صنعت صحافی پدید آمد و صحافان استنساخ و تصحیح و تجلید ودیگر امور مربوط بکتابها و دیوانها را پیشهٔ خود ساختند واین پیشه بشهرهای بزرگ پر جمعیت اختصاص یافت و در آغاز امر دفاتر مخصوص استنساخ علوم و کتب محتوی نامه‌های دیوانی و احکام اقطاعها و چکها را برروی چرمهای نازکی مینوشتند که صنعتگران آنها را به‌روشی هنری از پوست حیوانات تهیه میکردند واین بعلت کثرت رفاه وچنانکه یاد خواهیم کرد کمی تألیفات درصدر اسلام وعدم توسعهٔ نامه‌های دیوانی وچکها در آن دوران بود، ازاینرو از نظر اهمیت دادن بنوشته‌ها وعلاقمندی به درستی و استواری آنها فقط به‌کاغذهای پوستی اکتفا کردند.

---

۱ - صنعت صحافی درآن روزگار علاوه برصحافی وتجلید کتب براستنساخ و تصحیح کتب نیزاطلاق میشده است وآنرا «وراقة» مینامیدند. ۲. سجلات مشتق از ریشهٔ لاتینی Sigillam است که‌دارای چندین معنی است و ازآنجمله بر دفاتر عمومی مخصوص قید مقاولات و معاملات اطلاق میشده است که در عربی نیز بهمین معنی بکار میرود (یادداشت دسلان، ص۴۰۶ ج۲). ۳ ضبط در اینجا به معنی تصحیح وعلامت‌گذاری خط است . ۴ - «ینی» دولتها.

ولی دیری نگذشت که تألیف و تدوین همچون دریای بیکرانی توسعه یافت و نامه های دیوانی و چکها نیز رو بفزونی رفت و کاغذ هـای پوستی کمیاب شد و نیازمندیهای آنانرا رفع نمیکرد، از اینرو فضل بن یحیی دستور داد که کاغذ بسازند و آنگاه که کاغذ ساخته شدفرمان‌داد، نامه‌های دیوانی وچکهای سلطان را روی کاغذ معمولی بنویسند وسپس مردم نیز این نوع کاغذ ها را برای نامه‌هائی که بسلطان و دستگاه دولت می نوشتند وهم بمنظور تألیفات و کارهای‌علمی بر گزیدند وتاجائی که می‌خواستند صنعت کاغذ سازی ترقی کرد و ببهترین شیوه‌ای ساخته میشد.

پس از چندی دانشمندان و اعضای دولتها به ضبط و تصحیح دیوانهای علمی همت گماشتند بدینسان که روایت را به مؤلفان وواضعان آنها مستند می کردند چه مهمترین منظور ازتصحیح وضبط کتب همین است وبدین شیوه اقوال رابگویندهٔ آنها وفتوی‌ها را به رأی دهنده و مجتهدی که‌آنها رااستنباط کرده بود نسبت دادند وتا هنگامی که‌متون ازراه اسناد آنها به‌تدوین کنندگان هریك‌تصحیح نشود نسبت دادن قول یا فتوائی به‌آنها درست نخواهد بود.

وکار دانشمندان در روزگارهای گذشته در سرزمینهای گوناگون چنین بوده است، چنانکه‌فایدهٔ فن‌حدیث در بارهٔ روایت فقط منحصر بهمین‌دلیل‌بوده است، زیرا بزرگترین نتیجه وثمرهٔ شناختن احادیث صحیح و حسن و مسند ومرسل ومقطوع وموقوف ازآنها از میان رفته و زبدهٔ احادیث عبارت از امهاتی بود که مورد قبول امت واقع گردیده بودوقصد بدان کاری لغوبشمارمیرفت وبرای سود بردن ازروایت و اشتغال بدان هیچ راهی نیست بجز تصحیح کردن این امهات علم حدیث و کتب فقه ویژهٔ فتوی و دیگر دیوانها و تألیفات علمی و اتصال سندآنها به مؤلفانشان تا نقل ازآن امهات و اسناد بآنها صحیح باشد وراه این رسوم وقواعد در مشرق زمین و اندلس صاف و هموار بود.

و بهمین سبب می بینیم دیوانهائی که درآن روزگار در سرزمین هـای مشرق

واندلس استنساخ شده است در نهایت استواری و درستی و اتقان است و متون کهنه‌ای که در این روزگار در دست مردم گیتی باقیست گـواهی میدهد که دانشمندان و هنرمندان آن دوران در این باره بآخرین مرحلهٔ کمال رسیده‌اند و مردم جهان تا این عصر از آنها نقل میکنند و از لحاظ نفاست نسخه ها از سپردن آنها بدیگری بخل میورزنـد.

ولی در این روزگار آن رسوم و شیوه‌ها بکلی ازمغرب و مغربیان رخت بر بسته است، زیـرا فنون خط وضبط و روایت بسبب نقصان عمران در آن سرزمین و خوی بادیه نشینی مردم آن رو بزوال نهاده است و کار بجائی کشیده کـه امهات و دیوانهای علمی را با خطوط بادیه نشینان می نویسند وطلاب بربر آنها را از کتابهای پرغلط با خط پست وفساد فـراوان و تصحیف استنساخ میکنند و آنوقت کسی که بخواهد اینگونه کتابها را بخواند وبتحقیق پردازد کار براو دشوار میشود وجز بندرت هیچ سودی از آنها بدست نمی‌آورد.

و نیز بسبب اینوضع بفتوی نیز خلل راه یافته است، زیرا بیشتر اقوالی که از گذشتگان نقل میکنند و بآنان نسبت میدهند از پیشوایان مذهب روایت نشده است بلکه آنها را از همین دیوانها بی تحقیق وهمچنانکه هست فرا میگیرند وهمین شیوه در تألیف نیز دنبال میشود و برخی از پیشوایان آنان کـه بتألیف میپردازند بعلت نداشتن بصیرت بفن تألیف و نبودن هنرها و فنون وافی برای این منظور کتبی کـم ارزش تألیف میکنند.

و از این فن در اندلس بجز بقایائی بجای نمانده است که رو به نیستی میرود و در شرف نابودی است، و نزدیك است دانش بکلی از مغرب رخت بر بندد وخدا برکار خود غالب است؛[۱] ولی برطبق اخباریکه بمارسیده است هم اکنون درمشرق فن

---

۱ - آیه در چاپهای مصر وبیروت افتاده وآخرفصل چنین است:«و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق با اوست »

روایت همچنان پایدار است و کسی که بخواهد بتصحیح دیوانها بپردازد با مشکلاتی روبرو نمیشود و راه برای جویندهٔ آن باز و کار وی آسان است، زیرا چنانکه یاد خواهیم کرد بازار دانشها و هنرها در آن سرزمین بارونق است، ولی خوشنویسی[1] و خط نیکی که در آنجا برای استنساخ باقی مانده است ویژهٔ مردم ایران است و از خطوط آنان بشمار میرود، لیکن در مصر کار استنساخ کتب مانند مغرب فاسد شده و بلکه از آن سرزمین هم تباه‌تر گردیده است، و خدا بر کار خود غالب است.

فصل سی و دوم
در فن غناء (آواز خوش)

این هنر عبارت از آهنگ دادن به اشعار موزون از راه تقطیع آوازها بنسبتهای منظم معلومی (در علم موسیقی) است که بر هر آواز آن هنگام قطع شدن توقیع[2] کاملی پدید میآورد.

و آنگاه یك نغمه (آواز خوش) تشکیل می‌یابد، سپس این نغمه بر حسب نسبتهای معینی با یکدیگر ترکیب میشوند و بسبب این تناسب چگونگی خاصی که از آن در این آوازها بوجود میآید شنیدن آنها لذت بخش میگردد، زیرا در علم موسیقی بیان شده است که آوازها دارای تناسبات خاصی هستند چنانکه آوازی

---

۱ - در «ینی» بجای خط، (حظ) است که چنین می‌شود: ولی بهرهٔ نیك نوشتن ..

۲ - توقیع در لغت چنانکه در منتهی‌الارب آمده بمعنی نوعی از رفتار اسب شبیه تلقیف است و آن بلند کردن است دو دست را (منتهی‌الارب). و اگر این کلمه تحریف ایقاع نباشد باز هم میتوان گفت در تداول مغرب بمناسبت همین معنی که با «گام» مناسبت دارد آنرا بجای «ایقاع» بکار میبرده‌اند و ایقاع یا «گام» در موسیقی مبحث مفصلی است. خواجه نصیر گوید: در علم ایقاع از صناعت موسیقی مقرر شده است که حدوث اوزان از نقرات متتابع باشد و از سکونات متناسب که میان نقرات افتد و چون خواهند که از آن عبارت کنند بازای نقرات حروف متحرك ایراد کنند خاصه حرفهائی که از اطلاق نفس از مخرج آن حرف بعد از حبس تام حادث شود مانند تاء وطاء و به‌ازاء سکنات حروف ساکن تواند بود مثلاً گویند تن‌تن. واما در وزن شعری حروف متحرك از هرجنس که باشد بجای نقرات باشند و حروف ساکن بجای سکنات (معیارالاشعار، ص ۱۱).

نصف آواز و ربع دیگر و خمس دیگر و جزوی از یازده (آواز) دیگر می باشد و هنگام رسیدن آواز بگوش، اختلاف این نسبتها آنرا از سادگی به‌ترکیب مبدل میسازد، ولی هر گونه ترکیبی از آنها هنگام شنیدن لذت بخش نیست، بلکه ترکیب‌های خاصی مایهٔ لذت میشود که موسیقی‌دانان آنهارا تعین کرده و منحصر ساخته و دربارهٔ آنها بگفتگو پرداخته‌اند. چنانکه در جای خود یاد شده است. و گاهی کار ترنم و آهنگ در نغمه‌های غنائی بدان کشیده می‌شود که بتقطیع آوازهای دیگری از جمادات می‌پردازند و آن یا بوسیلهٔ نواختن و یا از راه دمیدن در ابزارهائی است که برای همین منظور بر گزیده میشوند و با این شیوه آوازهنگام شنیدن لذت بخش تر میگردد. و دراین روزگار در مغرب از ابزارهای مزبور چندین گونه یافت میشود و از آنجمله مزمار (نی) است که آنرا شبابه[1] مینامند و آن نیی میان تهی است که در پهلوهای آن سوراخهای معدودیست و هنگامی که در آن میدمند آوازی از آن بر میآید و این آواز از میان آن سوراخها بشدت و استواری خارج میشود و با گذاردن انگشتان هر دو دست روی سوراخها بترتیبی که در میان موسیقی‌دانان متداول است آواز تقطیع میشود تا بدینوسیله نسبت‌های میان آوازها در آن ایجاد گردد، وهمچنین آوازها به‌روش متناسبی بهم بپیوندد و بعلت تناسبی که یاد کردیم شنیدن آن لذت بخش میشود.

دیگر از انواع این ابزار نیین (ذوات الانفاخ) آلتی موسوم به زلامی[2] (قره‌نی) است و آن چوبی میان تهی است که آنرا بشکل نی از دوسوی تراشیده‌اندو مانندنی تدویر ندارد، زیرا از دوتکهٔ جداگانه تشکیل مییابد و نیز دارای سوراخهای معینی است و بوسیلهٔ نی کوچکی که بدان پیوسته‌اند در آن میدمند و باد بسبب آن نی در آن داخل میشود و نغمه های حادی از آن بر میخیزد و بسبب تقطیع آوازها

1 - شبابه (بفتح ش-تشدید ب) ابزاری نیین میان تهی است وآنرا «یراع» یعنی‌قصب نیز مینامند و به «مزمارعراقی» نیز خوانده‌می‌شود (ازصبح‌الاعشی، ج ۲ص ۱۴۴)   ۲-(بضم ز)

با انگشتان بهمان گونه که در شبابه (نای) یاد کردیم از سوراخهای آن آواز بر-
می‌آید.

و از بهترین ابزارهای آواز دراین روزگار بوق (شیپور)[۱] است و آن آلتی میان تهی باندازهٔ یك ذراع است که آنرا از مس میسازند واز جایگاه دمیدن رفته-رفته گشاد میشود تا اینکه گشادیش در دهانهٔ آن کمتر از کف دست بشکل نوك قلم تراشیده میباشد[۲] و بوسیلهٔ نی کوچکی که باد را از دهن بدرون بوق میرسانند در آن میدمند و آنگاه آوازی سخت و درشت همچون بانگ وزش باد از آن بر-میخیزد. این ابزار نیزدارای سوراخهای‌معدودیست که نغمه از آنها بتناسب خاصی بوسیلهٔ انگشتان تقطیع میشود و آنگاه لذتبخش میباشد.

دیگر از ابزار موسیقی آلات زهدار (ذوات‌الاوتار) هستند که همهٔ آنها میان تهی میباشند و برخی از آنها مانند بربط و رباب بشکل نیمکره و برخی همچون قانون[۳] چهار گوش‌اند. زهها را برروی قسمت پهن و هموار ابزار بموازات هم میکشند و آنها را بوسیلهٔ میخهایی به رشته‌ای که در نوك ابزار تعبیه شده است می-بندند واین‌میخهارا درموقع‌لزوم ممکن‌است برای سست کردن یامحکم کردن زهها پیچ داد.

سپس این زهها را یا بوسیلهٔ تکهٔ چوبی (مضراب)مینوازند و یا بسبب زهیکه آنرا بدو کنارهٔ کمانه‌ای می‌بندند از روی زههای ابزار میگذرانند و باید پیش ازاین عمل‌زه کمانه‌را به موم‌یا کندر بمالند و بسبب چابکی وسبکی‌دست در گذراندن یا انتقال آن از زهی به زه دیگر آواز تقطیع می‌شود و انگشتان دست چپ همراه

۱ــ Trompette شیپور موزیکچیان. ۲ــ دسلان احتمال‌داده است‌که‌در اینجا تقدیم‌وتأخیری در عبارت روی داده و کلمات «بشکل نوك قلم تراشیده» باید پس از «وبوسیلهٔ نی کوچکی» باشد بدینسان « و بوسیلهٔ نی کوچکی بشکل نوك قلم تراشیده‌که باد را از دهن بدرون بوق میرساند در آن میدمند» (ج۲ ترجمهٔ دسلان، ص ۴۱۱). ۳ــ بربط Barbitos و رباب از نوع‌گیتار Guitare وقانون از نوع سنتور «Tympanon» است (حاشیهٔ دسلان، ج ۲ ص ۴۱۲).

این عمل در همهٔ ابزار زهی بر کنارههای زهها آنجا که زه را می نوازند ایقاعات پدید می آورند و در نتیجه آهنکها متناسب و لذتبخش میگردد .

و گاهی هم بوسیلهٔ نواختن چوبههایی بر روی ابزار تشت یـازدن تشتهـا بر یکدیگر بر حسب ایقاعات متناسب آهنگهائی پدید می آورند که شنیدن آنهـا لذتبخش است .

و اینك بیاد کردن سبب لذتی که از آواز خوش حـاصل میشود میپردازیم : چنانکه در جای خود بیان شده است لذت عبارت از ادراك هرچیزی است که موافق (روح) باشد و هرچیزی که احساس بشود کیفیتی از آن درك میگردد و هر گاه این کیفیت برای ادراك کننده مناسب و ساز گار باشد لذتبخش و اگر برای وی منافی و نفرت آور باشد دردناك خواهد بود و بنابراین مزههای مناسب و ساز گار آنهایی است که کیفیت آنها با حس چشائی ساز گار باشد و همچنین بسودههای ساز گار . و در بویها آنهائی لذتبخش اند که مناسب روح قلبی بخاری باشند زیرا آن روح درك ـ کنندهٔ بویهاست و بویهارا حس بویائی بدان میرساند وازاینرو این روح بوی خوش گیاهان و گلهای معطررا بهترومناسبتر درمییابد، زیرا حرارت که طبیعت و مزاج روح قلبی است در آن غلبه دارد . و اما از دیدنیها و شنیدنیهـا آنهائی ساز گـار و مناسب هستند که اوضاع آنها از لحاظ اشکال و کیفیات متناسب بـاشد . پس تناسب اوضاع در نفس ساز گارتر و مناسبتراند، ازاینرو هر گاه چیزدیدنی از لحاظاشکال و نقش و نگارها آنچنان باشد که از آنچه مادهٔ خاص آن اقتضای کمال مناسبت و وضع داشتهباشد خـارج نشود ، [نیکو و زیبا خواهد بود]، ومعنی زیبائی و حسن نیز در هرچیز ادراك شدهای همین است ، آنوقت اینگونه دیدنیها برای نفس ادراك کننده مناسب خواهد بود و از ادراك ساز گـار آن لذت خواهدبرد و بهمین سبب می بینیم دلداد گان شیفته و بی پروا نهایت عشق و دوستی خود را بمعشوق بدینسان تعبیر میکنند که روح آنان باروح محبوب در آمیخته است.

[و دراین معنی رازیست که اگر اهل راز باشی آنرا در میابی و آن یگانگی مبدأ[1] است و هر گاه بهر کس[2] جز خودبنگری و در وی بیندیشی می بینی میان تو و او یکنوع یگانگی ازمبدأ وجود داشته است که بر یگانگی تو و او در جهان هستی گواهی میدهد][3] و معنی آن بوجه دیگر این‌است که بگفتهٔ حکیمان وجود میان موجودات‌مشترك است وازاینرو انسان دوست‌دارد وجود او باوجود کسی که‌در وی کمال مشاهده کرده است در آمیزد تا ازاینرو با او متحدو یگانه شود.

[بلکه نفس دراین هنگام آهنگ آن دارد که از عالم وهم خارج شود و بحقیقتی بگراید که‌عبارت از اتحاد مبدأ و جهان هستی است][4] و چون‌مناسب‌ترین چیزها به‌انسان و نزدیکترین آنها به ادراك کمال از لحاظ تناسب موضوع همان شکل انسان است‌ازاینرو درك زیبائی‌ها و محاسن‌نقش و نگارهای آدمی و آوازهای او از ادراکاتی است که به سرشت وفطرت انسان نزدیکتر است ، این است که هر انسانی بمقتضای‌فطرت‌شیفتهٔ دیدنی یاشنیدنی زیبا میشود، زیبائی در شنیدنی‌این‌است که آوازها متناسب باشند نه متنافر ، چه آوازها دارای کیفیات گوناگونی هستند مانند آهستگی[5] و بلندی[6] و نرمی[7] وسختی[8] وجنبش[9] وفشار[10] وجزاینها.

وتناسب درآواز چیزیست که‌سبب‌حسن و زیبائی آنها بشودو آن‌دارای‌شرایطی است. نخست آنکه‌نبایدخواننده‌یکباره آواز رابه‌ضدآن بر آورد، بلکه‌باید بتدریج و

۱- بدأ بجای مبدأ : (ب) ۲ - وان کان :(ك) و(ا) . وان کل: (ب)و ماچاب اخیر راترجیح دادیم . ۳ - قسمت داخل‌کروشه در چاپ پاریس نیست و آنرا با مقابله از چاپهای (ك) و (ب) و (ا) ترجمه کردم . ۴ -قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست. ۵- ترجمهٔ همس (بفتحه) بمعنی آواز نرم دهن بی آمیزش آواز سینه وحروف مهموسه ده‌اند : ج، ث، ه، ش، ن ، ف ، ص ، س ، ك ، ت ، (منتهی‌الارب). ۶ - ترجمهٔ «جهر» (بفتح ج) بمعنی‌آوازبلند و حروف مجهوره نوزده‌اند بدینسان : ظ ، ل ، ق ، و ، ر ، ب ، ض ، ا ، (همزة) ، غ ، ز ، ج : ن ، د ، م ، ط ، ی ، ع ، د . ۷ ترجمهٔ رخو و حروف رخوة سیزده است : خ ، س ، ج ، ظ ، ش ، ص ، ر ، ض ، غ ، ث ، ق ، ف ، ن ، م. ۸-ترجمهٔ«شدت»و حروف‌شدیدة‌هشت‌اند: همزة ، ج ، ك ، ق ، ت ، ب ، ط ، د . ۹ - ترجمهٔ «قلقلة» و حروف قلقلة پنج حرف اند: ق ، د ، ط ، ب ، ج . ۱۰ ترجمهٔ «ضغط».

رفته رفته باشد وهمچنین در مثل آن وهم نا گزیر باید در میان دو آواز همانند یك آواز نامشابه بیاورد. و دراین باره باید شیوهٔ سخندانان را در نظر آورد که چگونه جمله‌های مرکب از جمله های متنافر یا نزدیك بیك مخرج را زشت میشمرند، چه دقت در شیوائی بیان نیز از گونهٔ نکات وقواعد فن موسیقی است.

دوم آنکه باید چنانکه در آغاز فصل یاد کردیم تقطیع اجزای آواز مراعات شود یعنی از یك آواز به نیم یا ثلث یا جزئی از همین آوازها خارج شود بدانسان که بیرون رفتن و انتقال از قسمتی بقسمت دیگر برحسب تقسیمات موسیقیدانان متناسب باشد.

و بنا بر این هرگاه آواز ها برحسب قواعد دانندگان این فن در کیفیات گوناگون بر وفق تناسب معین باشد. آنوقت سازگار ولذت‌بخش خواهد بود.

برخی ازاین تناسبات ساده است و بسیاری‌ازمردم بطور طبیعی آنها را میدانند ونیازی به‌آموختن وفرا گرفتن اصول این فن ندارند، چنانکه می بینیم گروهی که طبع‌شعردارند بی‌دانستن فن‌عروض به‌اوزان شعر آشناهستند یا کسانی بی‌فرا گرفتن قواعد موسیقی درایقاعات رقص‌عملا مهارت دارند ومانند اینها. ومردم عامه‌اینگونه استعداد ها را مضمار (میدان مسابقه ـ اسب) مینامند و بسیاری از قاریان را نیز میتوان در ردیف این گروه شمرد که قرآن را با آهنگهای دلپذیر قرائت میکنند چنانکه گوئی‌مزماردر حنجره دارندمیخوانندوبا شیوهٔزیبا وتناسب نغمه‌های خویش مردم را بطرب میآورند.

و گونهٔ دیگر تناسبات مرکب هستند که همهٔ مردم در شناختن آنها‌یکسان نیستند وهمهٔ طبایع در عمل کردن بآنها با صاحبان آنهاسازگار و موافق نمیباشند، هرچند هم‌آن تناسبات را یاد گرفته باشند، و اینگونه تناسبات عبارت از آهنگهائی هستند که بوسیلهٔ دانش موسیقی آنهارا میآموزند چنانکه در بخش دانشها دراین باره گفتگو خواهیم کرد.

وامام مالك،رض، باقرائت‌قرآن به‌آهنگ مخالفت کرده، ولی شافعی،رض، اجازه داده است و مقصود در اینجا آهنگ موسیقی فنی نیست چه سزاوار نیست که در منع آن اختلاف روی دهد از اینرو که فن‌غنا (موسیقی) با قرآن[۱] منافات دارد.

اما قاریان درخواندن و ادای مطلب ببرخی‌ازقواعد مربوط به‌آواز(تجوید) نیازمندند چنانکه برای تعیین ادای حروف از حیث اشباع حرکات در جای خود مقداری‌آواز لازم است و هم آنانکه مدّ (کشش آواز) راطولانی یا کوتاه میکنند به کشش آواز احتیاج دارند و مانند اینها. و درآهنگهای موسیقی نیز مقداری‌آواز لازم‌است که جز بدان انجام نمی‌یابد بعلت تناسبی که درحقیقت‌آهنگ دادن یاد-کردیم، ولی وقتی‌این‌دوفن معارض یکدیگرباشند رعایت کردن یکی‌غالباً بدیگری خلل وارد می‌آوردلیکن مقدم برهمهٔ اینها لازم‌است که تلاوت قرآن درنظر گرفته شود تا مبادا روایاتی که درقرآن نقل‌شده است تغییر پذیرد و بنابراین جمع شدن آهنگ غنا وادای معتبر درقرآن به‌هیچرو ممکن‌نیست، بلکه مراد از اختلاف‌ائمه آهنگ ساده‌ایست که صاحبان مضمار یا آنانکه استعداد طبیعی دارند بدان رهبری میشوند، چنانکه یاد کردیم، وآواز خویش رابرحسب نسبتهائی که هم موسیقیدان وهم دیگران درك میکنند بنوعی خاص ترجیع[۲] میدهند[۳]. محل‌اختلاف این‌است و ظاهر این‌است که باید درقرآن ازاین‌شیوه[۴] دوری جویند چنانکه عقیدهٔ امام،رح، (مالك) نیزهمین‌است، زیرا قرآن محل‌یاد کردن مرگ وعالم پس ازآن باخشوع و تضرع است وجای‌آن نیست که بادراك‌آواز خوش متلذذ شوند و قرائت صحابه، رض، نیز بشیوهٔ مذکور بوده‌است چنانکه در اخبار مربوط بایشان آمده‌است.

---

۱ - بهر شیوه‌ای‌که باشد، (چاپهای مصر وبیروت) ۲ - ترجیع اذان بلند گفتن شهادتین را بعد آهسته‌گفتن وبازگردانیدن‌آواز حلق(منتهی‌الارب). درتداول امروز فارسی تحریر یاغلط میگویند.
۳ - «و این شیوه به‌هیچرو شایسته نیست چنانکه مالك گفته است». این عبارت در چاپهای مصر و بیروت‌افزوده شده است. ۴ - ازکلیهٔ این شیوه ها(چاپهای مصروبیروت).

و اما اینکه پیامبر،ص، فرموده است:«هرآینه یکی از مزامیر[خاندان][1] داود به‌او بخشیده شده‌است»[2] منظور ترجیع صوت و آهنگ دادن بآن نیست، بلکه منظورحسن آواز واداى‌قرائت وصراحت ووضوح درمخارج حروف وتلفظ آنهاست.

وا کنون که معنی‌غنارا یاد کردیم باید دانست که این‌فن در اجتماع هنگامی متداول میشود که عمران بشری ترقی کند و ازحد نیازمندیهای ضروری در گذرد و بمرحلهٔ شهرنشینی و آنگاه امور تجملی‌وتفننی برسد. آنوقت این‌فن بوجودمیآید زیرا تنها کسی بدان توجه میکند که ازلحاظ کلیهٔ نیازمندیهای ضروری ومهم مانند وسایل معاش و خانه وجز اینها آسوده خاطر باشد وبنابراین بجز کسانی که از همهٔ جهات زندگی‌در رفاه و آسایش‌اند دیگران درجستجوی آن‌نیستند وبمنظور تفنن و طلبیدن‌شیوه‌های گوناگون لذتها وخوشیها بدان دلبسته‌میشوند وپیش ازپدیدآمدن اسلام‌در روزگارقدرت کشورهای‌غیرعربی فن‌آوازه خوانی و موسیقی در شهرها و پایتختهای کشور های مزبور رواج بسیار داشته و توسعه یافتن‌آن همچون دریای بیکرانی بوده است. وپادشاهان ایشان آنرا ترویج میکردند وبدان شیفتگی داشتند چنانکه شاهان ایران‌توجه خاصی باینگونه هنرمندان مبذول میداشتند و دربارگاه ایشان دارای پایگاه بلندی بودند ودر بزمها و مجامع سلاطین حاضر میشدند وهنر خویش را نشان میدادند ودراین روزگارنیز کشورهای غیر عربی درهرزمین وهر کشوری همین شیوه را دنبال میکنند.

و اما تازیان پیش از اسلام‌نخست به‌فن شعر میپرداختند وسخنانی بشیوهٔ شعر میساختند که بر حسب‌تناسب میان‌اجزای سخن درعده‌ای ازحروف متحرك وساکن قسمتهای آنها متساوی بود واین‌اجزای سخن راچنان تفصیل میدادند که هرقسمتی مستقلا بر مفهوم خود دلالت میکرد و بر قسمت دیگر منعطف نبود و چنین کلامی

---

[1] - این کلمه یعنی (آل) در « ینی » نیست   [2] - این حدیث را پیامبر هنگامی فرموده است‌که ابوموسی اشعری‌عبدالله‌بن قیس باآواز بلند قرآن میخوانده است.

را بیت مینامیدند، ازاینرو نخست بسبب تجزیه وتقطیع وسپس بعلت تناسب اجزادر هرپایان وآغاز وآنگاه بسبب ادای معنی مقصود و تطبیق‌سخن برآن با طبع‌انسان سازگار بود. این‌است که بدان شیفته شدند و در نتیجه اینگونه سخنان ایشان امتیاز خاص واهمیت بزرگی پیدا کرد از اینرو که به تناسب یاد کرده اختصاص داشت و آنرا دیوان اخبار و حکمت وبزرگی خویش و محك قریحه های خود در اصابت معانی درست ونیکویی اسلوبها قراردادند و همچنان این شیوه را ادامه دادند.

و این تناسبی که بسبب اجزای سخن وحروف متحرك و ساکن‌بدست میآید بمنزلهٔ قطره ای از دریای تناسب آوازهـاست چنانکه در کتابهای موسیقی[1] معلوم است، ولـی آنها بجز این شیوه تناسبات دیگر را درنیافتند چه آنان در آن روزگار نه در دانشی ممارست کرده و نه به‌صنعتی پی‌برده بودند و خوی بادیه نشینی برهمهٔ شیوه های آنان غالب بود.

از مرحلهٔ‌شعرجاهلی که بگذریم تازیان در آن دوران آواز خوانی هم داشتند بدینسان که شتربانان هنگام راندن شتر و جوانان در محیط های خلوت و تنهائی سرود میخواندند وآوازهای خود راترجیع میدادند وترنم و سرودخوانی‌میکردند و اگر با شعر مترنم‌میشدندآنرا غنا میخواندند وهرگاه دربارهٔ‌تهلیل(یگانگی‌خدا را تعبیر کردن) یانوع قرائت می‌بودآنراتغبیر[2] مینامیدند و ابواسحق زجاج[3] کلمهٔ

---

۱ - در چاپهای مصر و بیروت «کتب الموسیقی» و در چاپ پاریس «کتاب الموسیقی» است. اگر چاپ پاریس درست باشد معلوم نیست منظور مؤلف کدام «کتاب الموسیقی» است، زیرا از کشف‌الظنون و دیگر منابعی‌که بدست‌آوردم چندتن تالیفاتی بدینسان داشته‌اند ؛ الف- احمدبن‌طیب سرخی ابوالعباس از بزرگترین حکیمان ایران، اوراست«کتاب‌الموسیقی‌الکبیر» در دو مقاله«وکتاب الموسیقی‌الصغیر». ب- ثابت‌بن قرةحرانی و اوراست«کتاب فی‌الموسیقی».رساله‌ایست خطاب‌به علی‌بن‌یحیی منجم‌که‌ازوی خواسته است‌برخی‌از ابواب موسیقی را اثبات‌کند و رسالهٔ دیگری‌ببعضی از دوستانش‌که در مسائلی از موسیقی ازوی سؤالاتی کرده‌اند. ج - ابونصر فارابی حکیم نامور، اوراست«کتاب الموسیقی‌الکبیر» وهم«کلام فی‌الموسیقی» و دو رساله‌هم درایقاعات. واز اینرو عبارت چاپهای مصر و بیروت را ترجیح دادم.

۲ - به غین معجمه و بای موحدة (عبارت متن).

۳ - ابواسحق ابراهیم زجاج دانشمند نامور درلغت و صرف و نحوکه در سال ۳۱۰ هجری در بغداد زندگی را بدرودگفته است.

«تغبیر» را بدینسان تعبیر کرده که آن یادآوری از غابر یا باقی‌است یعنی تذکر احوال آخرت. وچه بسا که در غنای خودمیان نغمه‌ها یکنوع مناسبت[1] در نظر میگرفته‌اند چنانکه ابن رشیق در آخر کتاب عمده و دیگران گفته‌اند و این تناسب را «سناد»[2] مینامیدند.

و بیشتر اشعار ایشان در بحر خفیف[3] بود که آنرا در رقص بکار میبردندو بادف (طنبور) و مزمار (نی‌لبك) همراه بود که مایهٔ تحریك و هیجان و سبکروحی میشد و تازیان آنرا هزج[4] مینامیدند.

وکلیهٔ این آهنگهای ساده همانهائی است که در آغاز پدید آمدن این فن معمول شده است و از نخستین آهنگها بشمارمیروند و دور نیست که طبایع بی‌هیچ‌گونه تعلیمی مانند همهٔ صنایع ساده آنها را درك کند. و وضع عرب در هنگام بادیه‌نشینی ودوران جاهلیت همواره براین منوال بوده است وچون اسلام ظهور کرد و تازیان بر کشور های جهان استیلا یافتند و کشور ایران را متصرف شدند و برسلطنت ایشان چیره گشتند و ازلحاظ بادیه نشینی و خشونت بر حالتی بودند که ایشان را شناختی، در عین اینکه در دین روشی ساده و شدید داشتند و هر آنچه را وابسته به‌آسودگی بود و برای دین ومعاش‌سودی نداشت فرومیگذاشتند، ازاینرو برخی از فنون غنا را ترك گفتند و هیچ چیز در نزد ایشان بجز ترجیع قرائت و

---

۱ مناسبت بسیطی (چاپهای مصر وبیروت) ۲ـ سناد درعلم قافیه بمعنی اختلاف دوردف است.
۳ـ خفیف درلغت بمعنی سبك و سرعت‌درکار وراه رفتن است و در اصطلاح یکی ازبحورعروضی‌است که سبکترین بحورست در عربی‌مسدس‌آید فارسیان بندرت مثمن هم‌آورده‌اند. بحر خفیف مسدس‌صدر و ابتدا سالم و باقی مخبون. از جامی:

سبزه‌ها نودمید و یار نیامد ـ تازه شد باغ و آن نگار نیامد (فاعلاتن مفاعلن فعلاتن) و برچندین‌گونه است. هفت پیکر نظامی‌و حدیقهٔ سنائی‌دراین بحر است(اقرب) و (غیاث). ۴ـ این‌بحر را از آنرو «هزج» نامند که «هزج» درلغت آواز یا ترنم خوش‌آیند است و عرب بیشتر اشعاریکه باآواز خوش در سرودها میخوانند دراین بحراست. این بحر برسی وچهار وزن آمده است و ما فقط هزج سالم را مثال میآوریم:

الا یا ایهاالساقی ادرکاسا و ناولها ـ که عشق اول نمودآسان ولی‌افتادمشکلها، حافظ (غیاث).

ترنم بشعر که از عادات و شیوه‌های ایشان بشمار میرفت لذت بخش نبود ، ولی هنگامی که به مرحلهٔ تجمل خواهی و توانگری رسیدند و بسبب بدست آوردن غنائم ملتهای دیگر در مهد رفاه و آسایش واقع شدند آنوقت به زندگی تر و تازه و همنشینان ظریف و شیرینی آسودگی پی‌بردند . و در همین دوران مغنیان ایرانی و رومی از کشورهای خویش پراکنده بودند و گذارشان به‌حجاز افتاد و در زمرهٔ موالی عرب در آمدند و همهٔ آنان با ابزار عود (چنگ) وطنبور و ارغنون و مزمار (نی‌لبك) آوازه خوانی میکردند وتازیان آهنگهای آنانرا شنیدندو مطابق‌نواهای آنها شعر سرودند و در مدینه نشیط ایرانی و طویس[1] وسائب خاثر[2] مولای‌عبدالله‌بن جعفر [3] پدید آمدند و اشعار عرب را شنیدند و برای آنها نواها والحان دلپذیر ساختندو در آن مهارت یافتند و بلند آوازه شدند ، آنگاه معبد[4] و ابن سریج[5] و نظایر آنها این فن‌را از آنان آموختندوهنر آوازه خوانی همچنان بتدریج پیشرفت میکرد تادر روزگار عباسیان‌هنگام پدید آمدن ابراهیم‌بن مهدی و ابراهیم‌موصلی و پسراواسحق(موصلی)و فرزند وی حمّاد، تکمیل گردید ودر روزگار فرمانروائی این دودمان در بغداد این وضع پدید آمد که پس از آن دوران و تا این عهد از آن فن و مجالس آن سخن می گویند و آهنگهای جدید موسیقی در محافل درس .

1 - اسحق بن عبدالله طویس (به‌ضم ط - فتح و) تصغیر طاوس ، از موالی قبیلهٔ مخزوم ساکن مکه که بسال ۹۲ هجری درگذشته است . رجوع به عیون‌الاخبار ج ۱ ص ۳۲۱ و موسیقی دورهٔ ساسانی تألیف مهدی برکشلی شود. ۲- سائب خاثر ایرانی نژاد و در مدینهٔ سکونت داشت و بسال۶۳ هجری‌در جنگ‌الحرة کشته شد . در چاپ (ك) «سائب‌بن‌جابر» و در اغانی ج ۷ ص ۱۸۸ سائب خاسر است. ۳- در (ك) «عبیدالله» است، ولی صحیح «عبدالله» میباشد که نوادهٔ ابوطالب بود و بسال ۸۰ هجری درگذشت . ۴ - ابوعباد معبد بن‌وهب مولای‌عبدالرحمن‌بن قطان. رجوع بداغانی ج ۱ ص ۱۹ شود. ۵ - در چاپهای مصر و بیروت بغلط «ابن‌شریح» است. ابویحیی عبید معروف به ابن‌سریج (به‌ضم س - فتح ر) مغنی‌معروف مولد اوبزمان عمربن‌الخطاب درمکه بوده ونواختن عود از دیوارگران ایرانی‌که بساختن کعبه آمده بودند فراگرفت و به‌روایتی اونخستین‌کس است در عرب که این هنر آموخته است ابن سریج نواهائی برای غزلهای عمروبن ربیعه و نیز در مراثی الخانی بساخت و بزمان خود شهرتی عظیم یافت‌و وفات‌ابن‌سریج در خلافت هشام بوده است. لغت‌نامهٔ دهخدا و رجوع به اغانی ج ۵ ص ۱۰ شود .

آن‌شهر هم اکنون نیز از همان شیوه‌های آن دوران پیروی میکند و در آن عصر بوسایل لهوولعب توجه خاصی مبذول میداشتند و برای رقص ابزاری بکار میبردند که آنها را می‌پوشیدند و چوبدستهائی دررقص داشتند[1] و اشعاری در آن هنگام با نواهای طرب انگیز میسرودند و با نواهای آنها میرقصیدند و اینگونه اشعار گونهٔ خاصی شمرده میشد و ابزار دیگری نیزدر رقص بکار میبردند که آنها را کـرج[2] مینامیدند و آنها عبارت از تمثالهای اسبانی چوبین دارای زین و برگ بودند کـه آنها رابکناره‌های قباهائی آویزان و تعبیه میکردند و زنان‌رقاص اینگونه جامه‌ها رامی‌پوشیدند و بوسیلهٔ آنها تقلیداسب دوانی‌میکردندوبه کروفر و نشان دادن‌مهارت می پرداختند و مانداینها ازانواع بازیچه های دیگر که آنها را برای مهمانیهـا و عروسیها و جشنها و بزمهای سر گرمی تهیه کرده بودند.

اینگونه بازیچه‌ها و سر گرمیها در بغداد و شهرهای عراق فزونی یافت و از آن کشوربدیگر سرزمینها نیزسرایت کردو متداول شد. وموصلیان[3] غلامی‌داشتند که نام او زریاب[4] بود. او فن‌موسیقی را از آنان فرا گرفته و درآن مهارت یافته بود،ازاینرو موصلیان بهٔوی رشك‌بردند واورا بهٔمغرب گسیل‌داشتند، زریاب‌بدر گاه حکم بن‌هشام بن‌عبدالرحمن داخل امیراندلس رسید و او در گرامی داشتن زریاب مبالغه‌کرد و بدیدار او شتافت و بهٔوی جایزه‌های عالی بخشید و اقطاعها ومقرریها برای او تعیین کرد و ویرا دربار گاه دولت و درمیان ندیمان خویش بپایگاهی‌بلند رسانید. ازاینرو در اندلس هنرموسیقی بسبب زریاب پیشرفت شایانی کرد و پس‌از وی تاروزگار ملوك طوایف یادگارها و آثار او همچنان بـاقی ومتداول بود و از

---

۱ ـ رقاصها این چوبدستها را در محافل برای شمشیر بازی بکارمیبردند یا هنگام سرودن‌اشعار نوادر آنهارا برزمین میزدند. (حاشیه دسلان،ص ۴۲۱ ج ۲). ۲ـ صاحب منتهی‌الارب ذیل‌کرج (بهٔضم ك ـ فتح ر مشدد) مینویسد:«کره‌که بچهٔ اسب وستور باشد معرب‌است». وصاحب‌اقرب‌الموارد آرد:«چیزیست مانند کرهٔ اسب که‌آنرا برای بازیچه بکاربرند». ۳ ـ مقصود ابراهیم موصلی و فرزندان اوست. ۴ ـ علی‌بن نافع زریاب.

نسلی به‌نسل دیگر منتقل میشد. چنانکه در اشبیلیه نمونه‌های هنری وی بدانسان توسعه‌یافت که‌همچون دریائی بیکران بود و پس از زایل شدن رونق و شکوه آنشهر یادگارهای هنری زریاب از آنجا به کشورهای ساحلی افریقیه ومغرب منتقل شدو درشهرهای آن سرزمین تقسیم گردید و باآنکه عمران و تمدن افریقیه بقهقرا بازگشته و دولتهای آن رو بنقصان‌میروند هنوزهم بقایای هنری زریاب در آن سرزمین یافت میشود.

و موسیقی ازآخرین صنایعی است که در اجتماع و عمران پدید میآید، زیرا این فن از هنرهای تفننی و مربوط بدوران کمال اجتماعات است وبجز خاصیت آسودگی و شادی و تفریح به‌هیچیك ازخصوصیات‌اجتماع وابستگی ندارد ونیز این هنر ازنخستین صنایعی است که درهنگام ویرانی و سیر قهقرائی یك اجتماع از آن رخت بر می‌بندد و زایل میشود و خدا آفریننده است[1].

فصل سی و سوم

در اینکه صنایع به پیشه‌کنندهٔ آنها خردمندی خاصی‌می‌بخشد بویژه هنر نوشتن وحساب

درهمین کتاب یاد کردیم که نفس ناطقهٔ انسان در وی بقوه وجود دارد و از مرحلهٔ قوه بفعل رسانیدن‌آن نخست بوسیلهٔ دانشها و ادراکات حاصل از محسوسات تازه بتازه حاصل میگردد و سپس از راه معلوماتی‌است که پس از ادراکات محسوس بسبب قوهٔ نظری بدست میآید تا آنکه ادراك بالفعل و عقل محض میشود و آنگاه ذاتی روحانی پدید میآید ودراین‌هنگام وجوداو کمال می‌پذیرد، ولازم می‌آید که هرگونه دانش فایدهٔ نظری و عقل فریدی برای او باشد. و از صنایع وملکهٔ آن

---

۱ - پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «وخدا داناتر است». و صورت این متن با«ینی» و(پ) مطابق است.

همواره قانونی علمی حاصل میشود که از آن ملکه مستفاد می باشد.

و به‌همین سبب از استواری در آزمایشهاوتجربه‌ها فایدهٔ خردی(خاص) نصیب او می‌شود. ملکه‌هائی که از هنرها حاصل میشودنیز مایهٔخردی حاصل‌می کند وهم تمدن کامل عقلی«ومعنوی»به‌وی ارزانی می‌دارد، زیرا چنین تمدنی‌از یکرشته صنایع دربارهٔامور زیرین تشکیل مییابد: تدبیر منزل «خانه‌داری» و معاشرت باهمنوعان و بدست آوردن آداب آمیزش با آنـان و سپس انجام دادن تکالیف دینی و مراعات کردن آداب و شرایط آن.

واینهاهمه قوانینی هستند که‌از آنها علومی‌تنظیم‌می‌یابد و بالنتیجه ازدانشهای مزبور فزونی خرد حاصل میشود.

ولی نوشتن از میان همهٔ صنایع برای‌این منظور یعنی فزونی خردسودمندتر است، زیرا این فن مشتمل برعلوم ونظرها می باشد در صورتیکه صنایع دیگر چنین نیست؛ وشرح این اجمال این‌است که‌در نوشتن نوعی‌انتقال ازاشکال‌خطی‌حروف به کلمه‌های لفظی متمرکر در خیال واز کلمه‌های متمرکز در خیال‌به معانی متمرکز در نفس است.

[و بنابراین نویسنده در حال نوشتن همواره ازدلیلی بدلیل دیگرمنتقل‌می‌شود و نفس رفته رفته بدان خو میگیرد][1] و در نتیجه برای نفس ملکهٔ انتقال از دلیل‌ها به‌مدلولها حاصل میشود و معنی نظر عقلی که بدان علوم مجهـول اکتساب میشود همین‌است. چنانکه نفس بوسیلهٔ ملکهٔ مزبور ملکه‌ای تعقلی‌بدست میآوردکه برخرد افروده میشود و بدان فزونی قوهٔ هوشمندی و زیرکی‌در کارها بسبب خو- گرفتن نفس به‌انتقال «از دلیل بمدلول با نظرعقلی» حاصل می گردد. بهمین سبب انوشیروان هنگامی که دبیرانش را در آن هوشمندی و زیرکی دید، گفت: دیوانه یعنی شیاطین و جنون. و گویند این کلمه اصل‌اشتقاق دیوان کاتبان‌است.

---

۱ - قسمت داخل‌کروشه در چاپ ك نیست.

در میان صنایعی که مانند نویسندگی برای فزونی خرد سودمنداست حساب را هم باید در ردیف نویسندگی آورد، زیرا فن حساب از راه جمع و تفریق نوعی تصرف درعدد است که در آن نیاز به‌استدلال بسیار داریم و از اینرو این فن نیروی استدلال‌و نظررا در انسان رسوخ میدهدوذهن بدان خومیگیرد ومعنی خرد هم بجز استدلال و نظر (اندیشیدن) چیزدیگری نیست و خدا شما را از شکمهای‌مادرانتان بیرون آورد که هیچ چیزی نمیدانستید و برای شما گوش ودیده‌ها ودلها بیافرید، باشد که سپاسگزاری کنید.[1]

---

۱ ــ والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاً و جعل لکم‌السمع والابصار والافئدة لعلکم تشکرون. سورةالنحل. آیهٔ ۸۰. در چاپهای مصر وبیروت این آیه نیست و آخر فصل چنین‌است: «وخدادانا تراست.»؛

باب ششم از کتاب نخستین[1]

دردانشها وگونه‌های آنها و چگونگی آموزش وشیوه‌ها[ودیگرگونه‌ها][2]ی آن واحوالی که از همهٔ اینها عارض می‌شود و آنرا مقدمه و ملحقاتی است

مقدمه[3] در اندیشهٔ انسانی که بشر بدان ازدیگر جانوران بازشناخته میشود وبه نیروی آن معاش خودرا از راه همکاری و تعاون باهمنوعان‌خویش بدست‌می‌آورد و بیاری آن در بارهٔ معبود خویش و آنچه پیامبران از نزداو آورده‌اند رهبری میشود ازاینرو همهٔ جانوران مسخر فرمان او شده‌اند وخداوند از توانائی خویش به‌وی ارزانی داشته واورا بدین‌نیرو بر بسیاری ازآفریدگان خویش برتری داده است.

فصل

در اندیشهٔ انسانی

باید دانست که خدا، سبحانه‌و تعالی، بشر را از دیگر جانوران به اندیشه متمایز ساخته واین اندیشه را مبدأ کمال و نهایت فضیلت وشرف‌او بر کائنات‌قرار داده است ، زیرا ادراك یاشعوری که بوسیلهٔ آن موجود درك کننده ذاتاً چیزهایی بیرون‌از ذات خویش‌دریابد، تنها ازمیان دیگر کائنات‌وموجودات بجانوران‌اختصاص

۱- در «ینی» آغازفصل چنین است، بسم‌الله الرحمن‌الرحیم - صلی‌الله‌علی سیدنامحمد و آله - فصل ششم. فصل ، در اندیشهٔ‌انسانی. در«ینی» نیست.   ۲- چاپ ك و ب.   ۳ - ازاینجا تاآخر فصل ، «دراینکه انسان ذاتاً جاهل و از راه کسب عالم‌است»که مجموعاً شش فصل است‌ازچاپ پاریس. (از صفحهٔ ۳۵۳ تا صفحهٔ ۳۷۶) ترجمه شد، زیرا فصول مزبور درچاپهای‌مصر و بیروت نیست.

دارد. ازاینروجانوران بسبب سرشتی که خدا در آنان آفریده یعنی حواس‌ظاهری (شنوایی- بینایی - بویائی - چشائی‌ولامسه) میتوانند چیزهائی که را بیرون از ذات آنهاست دریابند و انسان از میان‌جانوران بنیروئی بالاتر متمایز است یعنی میتواند بیرون‌از ذات خودرا به‌اندیشه‌ای که برتر ازحس اوست دریابدو آن‌نیرویی است که دربطون‌دماغ او قرار داده‌شده است. بدان صورمحسوسهارا انتزاع‌میکندو ذهن خود را در آنها بجنبش در میآوردو سپس از آنها صورتهای دیگری تجرید میکند. پس اندیشه عبارت از نیرویی‌است که در ماورای حس در این صورتهای انتزاع شده تصرف میکند وذهن را در آنها جولان میدهد و آنهاراانتزاع وترکیب میکند ومعنی افئدة(دلها)در گفتار خدای تعالی همین‌اندیشه‌است که میفرماید«برای شما گوش ودیدگان ودلها آفرید»[1] کلمهٔ افئدة جمع فؤاد است و در اینجا مراد اندیشه است.

واندیشه را مراتب چندیست. **نخست**: تعقل اموری که در خارج مرتب‌اند خواه دارای ترتیب طبیعی یا وضعی باشند. تا بقدرت آن تعقل‌آهنگ ایجاد آنها کند واین‌نوع اندیشه‌بیشترتصورات[2] است.و آنراعقل تمییزی(حسّی‌یاباز‌شناختنی) مینامندکه بدان آدمی سودها و معاش خویش را بدست می‌آورد و زیانها رااز‌خود میراند.

دوم: اندیشه‌ای که بدان از عقاید و آداب زندگی بهره‌مند میشویم و آنها رادرطرز رفتار و سیاست باهمنوعان خود بکار می‌بندیم و بیشتر آنها تصدیقهائی[3] است که اندك اندك بتجربه برای انسان حاصل میشود تا آن که از آنها سودمند میشویم.و آنرا عقل تجربی مینامند.

سوم: اندیشه‌ای که انسان‌رااز‌علم یا گمان بمطلوبی‌برترازعالم‌حس بهره‌مند

۱ - جعل‌لکم‌السمع والابصاروالافئدة. سورهٔ النحل، آیهٔ ۸۰. ۲- تصور دراصطلاح‌منطق‌حصول صورت شیء در عقل بغیر حکم است مانند تصور زید و عمر وبکر و تصور غلام زید (غیاث).

۳ - تصدیق دراصطلاح منطق تصورباحکم چنانکه گوئی زید نویسنده‌است یا نویسنده‌نیست (غیاث).

میکند چنانکه هیچ عملی بدان تعلق نمیگیرد. و آنرا عقل نظری می نامند وعبارت از تصورات و تصدیقهائی است که بطرز و شرایط خاصی تنظیم می یابد و انسان را بمعلوم دیگری از همان جنس در تصور یا تصدیق رهبری می کند، سپس بامعلومهائی بجز از جنس خود آنها تنظیم میشود و همچنین مارا بفایدهٔ علوم دیگری آشنامیکند ونهایت فایده‌ای که از آن برمیگیریم این است که وجود را چنانکه هست ازراه جنسها و فصلهاو اسباب و علل آن تصور کنیم و درنتیجه بنیروی چنین اندیشه‌ای وجود را در کمال حقیقت آن درمیابیم و آنوقت اینگونه اندیشه عقل محض ونفس ادراك کننده میشود و معنی حقیقت انسانیت همین است.

فصل

دراینکه افعال در جهان حادثات تنها بنیروی اندیشه انجام می‌پذیرد

باید دانست که جهان هستی مشتمل برذاتهای محضی است چون عناصر و آثار آنها وموالید سه گانه‌ای که از آنها تولید میشوند مانند کان و گیاه وجانور. وهمهٔ اینها از مظاهر ومتعلقات قدرت ایزدیست وگذشته از اینها افعالی که ازجانوران صادر میشود ووقوع آنها از روی قصد انجام می‌یابد متعلق بقدرتی هستند که خداوند در آنها آفریده و آنهارا برصدور آن افعال توانا ساخته است چنانکه برخی از آنها دارای نظم و ترتیب اند چون افعال بشری، وبرخی فاقد نظم وترتیب میباشند مانند افعال جانوران دیگر . و نظم وترتیب میان حوادث را خواه طبیعی باشد یا وضعی بنیروی اندیشه میتوان درك کرد.

ازاینرو هر گاه کسی بخواهد چیزی بوجود آورد بسبب نظم و ترتیبی که در میان حوادث برقرار است ناگزیر باید سبب یاعلت یا شرط آنرا که بطور کلی عبارت از مبادی آن میباشد دریابد، زیرا آن چیز بوجود نمیآید مگر آنکه درمرحلهٔ دوم وپس از مبادی مزبور باشد. و مؤخر آوردن چیزی که باید مقدم باشدیا بر عکس

مقدم داشتن چیزی که باید مؤخر آورده‌شود امکان‌پذیر نیست. ومبدأ(سبب یا علت یا شرط) مزبور گاهی دارای مبدأ دیگریست که ممکن نیست ایجاد گردد مگر آنکه متأخراز مبدأ نخستین واقع‌شود و گاهی ازاین‌مرتبه هم درمیگذرد وسپس انجام می‌یابد. پس‌هر گاه بآخرین مبادی خواه دو یاسه مرتبه‌یا فزونتر منتهی شودوکاری که مسبب ایجادآن میباشدآغاز گردد، آنوقت بایدآخرین‌مبدئی که‌اندیشه بدان‌منتهی شده‌است آغاز شود و بنابراین مبدأمزبورآغازکار خواهد بود وسپس‌مبدأ پس‌ازآن تاآخرمسبب‌ها و شرایطی که نخستین اندیشهٔ او بشمارمیرفتند. مثلا کسی که دربارهٔ ایجادسقفی بیندیشدنخست ذهن‌او بساختن دیوار منتقل‌میگردد وسپس‌پایه و بنیانی‌را در نظرمیاورد که‌دیوار برآن پایه گذاری میشود[1].

پس پای بست‌آخرین اندیشهٔ اوست‌آنگاه در عمل از پای بست‌آغاز میکند و سپس بساختن دیوار میپردازد و سرانجام سقف را بنا میکند وبنابراین ساختن سقف‌آخرین عمل میباشد این‌است معنی گفتاری که گویند:

آغازکار پایان اندیشه وآغاز اندیشه پایان‌کار است.

پس عمل انسان درخارج جز به‌یاری اندیشیدن در مرتبه‌های یاد کرده‌پایان نمی‌پذیرد، زیرا هر یك از مراتب مزبور بر دیگری متوقف میباشد و پس از اندیشیدن در مرتبه‌های مزبور عمل‌آغاز میگردد و نخستین اندیشه‌آخرین مسبب است که در عمل‌آخرین همهٔ مبادی است و نخستین عمل نخستین مسبب است که در اندیشه مؤخر از همه‌میباشد و بعلت‌آگاهی بر این ترتیب در افعال بشری انتظام حاصل میگردد.

واما افعال جانوران دیگردارای‌انتظام نیست، زیرا از اندیشه‌ای که به‌یاری آن کنندهٔ‌کار نظم و ترتیب را در می‌یابد بی‌بهره میباشند، چه دریافت جانوران‌تنها بوسیلهٔ حواس است و ادراکات‌آنها پراکنده و تهی‌از پیوندو رابطه است. ازاینرو

---

۱ ـ سعدی‌گوید: اول اندیشه وآنگهی گفتار پای بست آمده است پس دیوار.

که ادراك منظم و بهم پیوسته جز بنیروی اندیشه حاصل نمیشود.

و چون در جهان هستی یا عالم کائنات حواس و ادراکات منظم، معتبر و اصل تلقی گردیده و حواس نامنظم بدنبال ادراکات منظم و بمنزلهٔ فرع آنها شمرده شده است، ازاینرو افعال جانوران در قسمت اخیر مندرج میباشد و بهمین‌سبب مسخر بشر شده است و افعال بشر بر آنچه در عالم حوادث هست استیلا یافته است.

و همهٔ آنها در زیر فرمان او قرار گرفته و مسخر ارادهٔ او شده‌اند و معنی جانشین ساختن بشر که در گفتار خدای تعالی بدان اشاره شده و میفرماید: «من همانا در روی زمین خلیفه‌ای تعیین میکنم»[1] همین است.

پس اندیشه ویژهٔ بشریت است که نوع بشر بدان از جانوران باز شناخته میشود و باندازهٔ حصول مراتب سبب‌ها و مسبب‌ها در اندیشهٔ یکتن میتوان بپایگاه انسانیت وی پی‌برد، چنانکه برخی از کسان در سببیت دو تا سه مرتبه می‌اندیشند و گروهی از این مرحله تجاوز نمیکنند و بعضی تا پنج یا شش مرتبه را میاندیشند و چنین کسانی در بالاترین پایگاههای انسانیت جای دارند واین موضوع رامیتوان در بارهٔ بازی کنندگان شطرنج در نظر گرفت و میزان اندیشهٔ کسان را سنجید، زیرا برخی از بازی کنندگان سه حرکت رامیاندیشند وپنج حرکت را که‌ترتیب آنها وضعی است تصور میکنند و گروهی هم بعلت کوتاهی ذهن از تصور آن عاجز میباشند. هر چند این مثال مطابقت ندارد، زیرا مهارت در بازی شطرنج ازراه‌ملکه و تمرین حاصل میشود و معرفت سبب‌ها و مسبب‌ها بطور طبیعی است لیکن مثال مزبور را میتوان نمونه‌ای فرض کرد و آنرا در تعقل واندیشیدن قواعد و اصولی که بر ذهن انسان وارد میشودمورد سنجش قرار داد. وخدا انسان را بیافرید واو را بر بسیاری از آنها که‌آفرید برتری خاصی بخشید[2].

---

۱ ـ انی جاعل فی‌الارض خلیفة. سورهٔ‌البقرة، آیهٔ ۲۸.

۲ ـ والله خلق‌الانسان وفضله علی‌کثیر مما خلق تفضیلا. اشاره بآیهٔ ۷۲، سورهٔ‌الاسری، و فضلناهم‌علی‌کثیرممن خلقنا تفضیلا.

فصل
در عقل تجربی و چگونگی حدوث آن

در کتب حکما گفتار ایشان را در این باره شنیده‌ای که میگویند انسان طبعاً مدنی است. آنها این گفته را در اثبات نبوت و جز آن یاد میکنند و کلمهٔ «مدنی» منسوب به «مدینه» (شهر) است و در نزد حکما کنایه از اجتماع بشری‌است و معنی گفتار مزبور این‌است که زندگانی بشر بطور انفرادی امکان پذیر نیست ووجوداو جز درپرتو همجنسانش بکمال نمیرسد، زیرا بشر بدانسان ناتوان آفریده شده که قادر نیست بتنهائی وجود وزندگانی‌خودرا بمرحلهٔ کمال برساند ازاینرو وی‌طبیعةً درکلیهٔ نیازمندیهای زندگی خود همواره محتاج بهمکاری و معاونت است.

ودراین همکاری‌ناچار باید‌نخست سازش و توافق‌وسپس مشارکت وخصوصیات پس از آن حاصل آید. و چه بسا که هنگام یکسان شدن آزمندیها داد و ستد ایشان به منازعه وستیزه جوئی‌منجر میگردد ومیان آنان صفات متناقضی چون ازهم رمیدن و همزیستی و دوستی و دشمنی بوجود میآید وکار بجنگ و صلح میان ملتها وقبایل میکشد. و این کیفیات بهر صورتی روی دهد چنان نیست که در میان جانوران لگام‌گسیخته پدید میآید، بلکه حالات مزبور اختصاص به بشردارد چه بسبب آنکه خداوند انسانرا بنیروی اندیشه از کردارها و افعال منظم و مرتب بهره‌مند ساخته است، چنانکه در فصول پیش یاد کردیم، هرکاری در میان ایشان دارای نظم و تشکیلاتی‌است وامکان می‌یابند تشکیلات منظمی به‌روشهای گوناگون سیاسی‌وفلسفی ایجاد کنند و بوسیلهٔ اینگونه تشکیلات از مفاسد و تباهیها روی بر میگردانند و به مصالح و امور شایسته میگرایند و از زشتی به نیکی[1] متمایل میشوند پس ازآنکه‌در نتیجهٔ انجام‌دادن هرکاری تجربهٔ درست میآموزند وعادات نیکی میان آنان متداول

---

۱ ـ در متن چنین است، «از نیکی به زشتی (؟).»

میشود، زشتیها ومفسده‌ها را تشخیص میدهند واز رفتارهای لگام گسیختگی حیوانی دوری میجویند و نتیجهٔ اندیشه در کردارهای منظم و اجتناب ایشان از مفاسد کاملا نمودار میشود. بیاری این معانی است که انسان صفات یاد کرده را بدست میآورد و معانی مزبور کاملا ازحس دور نمیباشد و نیازی نیست که در آنها تعمق شود، بلکه همهٔ آنها از راه تجربه بدست میآید و بوسیلهٔ آن مورد استفاده واقع میشود، زیرا معانی مزبور از مفاهیم جزئی است که بمحسوسات تعلق دارد وصدق و کذب آنها بزودی در عالم واقعیت آشکار میشود وجویندهٔ آنها ازحصول علمی که در نتیجهٔ این آزمایش بدست میآورد استفاده میکند و آنگاه هر فرد بشر بمیزانی که در عالم واقعیت برای او آموختن تجاربی میسر میگردد آنها را در رفتار با همجنسان خویش بکار می‌بندد چنانکه بر وی آشکار میشود چه شیوه‌ای را برگزیند و انجام دهد و کدام روش را فروگذارد و تجربهٔ مزبور برای او در نتیجهٔ ممارست بمنزلهٔ عادت و ملکه‌ای میشود که آنرا در طرز رفتار خود با همنوعانش بکار می‌بندد و کسی که این شیوه را در جریان زندگی خود پیروی کند بر هر قضیه‌ای آگاهی می‌یابد و تجربه‌آموختن ناچار باید بگذشت زمان حاصل آید لیکن گاهی خداوند بدست آوردن تجربه را در نزدیکترین زمانها برای بسیاری از افراد بشر بآسانی میسر میسازد و آن هنگامی است که از پدران و نیاکان خویش و بزرگان و مشایخ قوم تقلید کند و تجارب را از آنان فراگیرد و تعالیم ایشان را بیاموزد، آنوقت نیازی نخواهد داشت که دیر زمانی در جستجوی وقایع ممارست کند و معانی مزبور رااز میان آنها برگزیند.

لیکن هر که به‌این‌روش پی‌نبرد و از تقلید کردن در آن غفلت ورزد یا از صفت نیك شنوائی و پیروی از بزرگان و مردمان مجرب دوری جوید، باید در راه تربیت خویش بشیوهٔ تجربه اندوزی رنجی‌دراز تحمل کند، چنانکه طریقی نامأنوس و غیر عادی را می‌پیماید و تجارب را بدانسان میآموزد که میان آنها نسبتی درست

نیست و آنوقت آداب ورفتارهای او رابه‌روشی ناهنجار و ناجور می‌یابیم و درنتیجه از لحاظ معاش در میان همنوعان خود بتبه حالی و سیه روزی گرفتار میشود. و از اینجا میتوان بمعنی این گفتار مشهورپی برد:« کسی که ازپدر ادب وتربیت نیاموزد روزگار او را تربیت میکند». یعنی‌هر که آیین‌های زندگی‌را درچگونگی رفتار با مردم از پدر و مادر خویش و هم باید گفت از مشایخ و بزرگان فرا نگیرد وبجای آن روش آموختن طبیعی را از عالم واقعیات بمرور زمان و تعاقب روزگارها پیش گیرد، آموزگار و تربیت کنندهٔ او روزگار خواهد بود[1] و این امر بعلت آنکه ضرورتاً حس همکاری و تعاون در نهادش سرشته است برای‌او اجتناب ناپذیراست.

چنین است معنی عقل تجربی وآن پس ازعقل تمییزی (حسی) که بوسیلهٔ آن افعال و کردارها از انسان سر میزند حاصل میشود، چنانکه یاد کردیم. و عقل نظری در رتبه پس از عقل تمییزی و تجربی است و چون دانشمندان مفهوم عقل نظری را تشریح کرده‌اند نیازی نیست که دراین کتاب بتفسیر آن بپردازیم.

و خدا برای شما گوش و دیدگان و دلها (اندیشه) آفرید .

فصل

در دانشهای بشر و دانشهای فرشتگان

مابوجدان صحیح در نفوس خویش وجود سه جهان را می‌بینیم: نخست‌جهان حس و آنرا بهمان مشاعر حسی در می‌یابیم که جانوران هم‌ازلحاظ ادراك در آنها با ماشریکند . سپس در نهاد خویش‌اندیشه‌ای را که بشر بدان اختصاص یافته است ملاحظه میکنیم‌وناچار از آن بوجود نفس‌انسانیت پی‌میبریم ازاینرو که درپیرامون خویش مشاعر و ادراکات علمی نفس را که برتر از مشاعر حسی میباشند مشاهده

---

۱ ـ اگر پند خردمندان بجان و دل نیاموزی
جهان‌آن پند با سختی بیاموزد ترا روزی. (ذبیح‌الله بهروز)

میکنیم و درمی‌یابیم که اندیشهٔ جهانی دیگر برتر از جهان حس است .

آنگاه بجهان سومی برتر از خویش رهبری میشویم ، چه در وجود خود آثار آنرا که در دلها (اندیشه) ما تلقین میکند می‌یابیم. مانند اراده‌ها و آهنگ‌هائی که بسوی حرکات عملی میکنیم وازاینرو درمی‌یابیم که در اینجافاعل یامحرکی وجود دارد که ما رابجنبش وکارهای ارادی برمیانگیزد و آن محرك ازجهانی برتر از جهان ماست که همان جهان ارواح وفرشتگان است و در آن جهان ذواتی ادراك‌کننده وجود دارد، زیرا آثارآنها را درخود می‌یابیم باآنکه میان ما و آنها مغایرت است .

وچه بسا که انسان بآن جهان برین روحانی وذوات آن بیاری رؤیا رهبری میشود و از راه چیزهائی بدان پی میبریم که در خواب می‌بینیم و در آن هنگام اموری که در حالت بیداری غافل از آنها هستیم و با واقعیت های درست مطابقت دارند بر ماالقا میشود و آنوقت آگاه میشویم که آن القاآت مطابق با حقیقت و از جهان حق و راستی است . و اما خوابهای پریشان و آشفته عبارت از صورتهای خیالی است که قوهٔ ادراك آنها را درضمیر انسان ذخیره میکند و اندیشه پس از غیبت از جهان حس در آنها بجولان میآید .

وما برای اثبات جهان روحانی برهانی آشکارتر ازموضوع رؤیا نداریم چه آنرا بطور کلی و اجمالی میدانیم، ولی فهم آن بتفصیل برای ما میسر نیست.

و آنچه حکمای الهی در بارهٔ تفصیل ذوات آنجهان گمان میکنند و ترتیب آنها را بنام عقول میخوانند ، هیچیك از دلایل و معلومات ایشان علمی نیست وما را بیقین رهبری نمیکند، زیرا آنها را به‌برهان نظری مشروط مینمایند چنانکه گفتار ایشان در منطق مقرر میدارد و شرط برهان نظری این است که قضایای آن اولیه وذاتیه باشد درصورتیکه ذاتیات این موجودات روحانی مجهول است پس برای اثبات آنها راهی ببرهان نیست وبرای ماهیچ دلیلی در تفصیل این جهان‌های روحانی

باقی نمی ماند بجز آنچه در کتب شرع آمده‌است که‌ایمان آنهارا برای ما واضح و مستحکم میکند.

و آنچه درفهم ما میگنجد و درك آن‌از همهٔ جهانهای دیگر برای ما آسان‌تر است‌همان جهان بشر است چه‌این‌جهان در ادراکات جسمانی (ظاهری) و روحانی (باطنی) ما دریافتنی و مشهود است و بشر در عالم حس با جانوران و در عالم عقل وارواح بافرشتگانی‌شریك‌است که دوات ایشان از جنس ذوات عالم عقل‌است وآنها عبارتند از ذواتی مجرد از جسم و ماده، وعقل محض‌اند که در آنها عقل و معقول متحداست و گوئی‌فرشته ذاتی است که حقیقت آن ادراك و عقل است‌پس دانشهای فرشتگان پیوسته و طبیعةً بامعلومات ایشان‌مطابق است و به‌هیچرو خللی بدان راه نمی‌یابد.

و امادانش‌بشرعبارت‌از حصول صورت معلوم درذوات‌ایشان‌پس‌ازمرحله‌ایست که صورت مزبور در آن حاصل‌نباشد. و بنابراین‌کلیهٔ دانشهای بشراکتسابی است و ذاتی که در آن صورتهای معلومات نقش می‌بندد یعنی‌نفس، ماده‌ای‌هیولائی[1] است و صور وجود را بصور معلوماتی که در آن اندك اندك حاصل میشود فرومی‌پوشد تاآنکه کمال می‌پذیرد و وجود آن بسبب مرگ در همان‌ماده و صورتی که دارد درست باقی‌میماند. بنابراین معلومات جستجو شدهٔ در آن، پیوسته میان‌نفی و اثبات تردید آمیز است ویکی از دوقسمت نفی یا اثبات بوسیلهٔ حد وسطی که رابط میان دوطرف مزبوراست جسته میشود.

پس هر گاه‌صورتی‌در آن حاصل آید و درشمار معلومات گردد آنوقت‌به‌بیان مطابقت نیازمند خواهد بود و چه بسا که برهان صناعی(منطقی) آنرا روشن‌میکند ولی وضوح آن از پشت پرده‌است و مانند وضوح و معاینه‌ای نیست که در دانشهای

۱ ـ منسوب به هیولی است و هیولی‌ماهیت مادهٔ هر چیز باشد و حکما آنرا چنین تعریف کنند: «جوهریست که محل باشد صورت جسمی را» وجوهر اول را نیز گویند ـ رجوع به اقرب‌الموارد و غیاث‌اللغات شود.

فرشتگان وجود دارد و گاهی از پشت پرده نمودار میشود و مطابقت حسی دلالت‌می‌-
کند و بچشم دیده میشود.

پس آشکارشد که بشر بعلت تردیدی که بدانش اوراه می‌یابد طبیعةً جاهل و
ازراه اکتساب وصناعت عالم است، زیرا مطلوب خویش را بیاری اندیشه با شرایط
صناعی بدست می‌آورد وپرده‌ای که بدان اشاره کردیم هنگامی از پیش‌دیده وضمیر
انسان برطرف میشود که بوسیلهٔ ذکردعا به‌ریاضت پردازیم و بهترین اذکار وادعیه
نماز است که آدمی‌را از فحشاء ومنکر نهی می کند. وهم ازراه صیانت‌نفس‌واجتناب
از لذایذ مهمی است که در دسترس انسان قرار دارد و سرهمهٔ پرهیز گاریها روزه
است. و بالاتر از همه روی‌آوردن بخدا باتمام قوا و توجه کامل است. راه دیگر
برداشتن‌پرده از روی‌دیدهٔ جهالت‌است. وخدا انسان را بیاموخت آنچه نمیدانست.[1]

فصل

در دانشهای پیامبران علیهم‌الصلاة و السلام

ما این صنف از بشر را چنان می‌یابیم که حالتی یزدانی بیرون از احوال و
انگیزه‌های بشر بر آنان‌عارض‌میشود وازاین‌رو وجههٔ ربانیت‌در آنان بروجههٔ بشریت
از لحاظ قوای ادراکی وانفعالی مانند شهوت وخشم‌ودیگراحوال بدنی غلبه مییابد
بدین سبب می بینیم که ایشان از احوال بشریت جز درمواردضروری پرهیز میکنند
و بکیفیات ربانی مانندعبادت وذکر خدابرحسب اقتضای‌معرفتی که به‌اودارندروی
می‌آورند وآنچه رادر حالت وحی برایشان‌القا میشود از قبیل رهبری‌امت برطریقهٔ
یکسان و سنن معلومی که دارند بدیگران خبر میدهند و به‌هیچ‌رو روش‌آنها تغییر
نمی‌پذیرد چنانکه گوئی روش دعوت آنان‌بمنزلهٔ سرشتی است که خداوند ایشان
را بر آن آفریده‌است‌و ما در آغاز کتاب(فصل‌غیب‌گویان)در بارهٔ وحی گفتگو کردیم

---

۱ - علم‌الانسان مالم یعلم. سورهٔ‌الفلق، آیهٔ۵.

و در آنجا آشکار ساختیم که‌سراسرجهان هستی خواه‌در عالم بسیط یامرکب‌ازبرین گرفته تا فرودین همه بر ترتیبی طبیعی هستند و همهٔ‌آنها بهم پیوسته‌اند و پیوندی ناگسستنی دارند ذواتی که در پایان هریك از افقهای جهانها هستند طبیعةً استعداد آنرادارند که‌بذات مجاور خود، خواه برین‌یافرودین‌تبدیل‌شوند. چنانکه‌درعناصر مادی بسیط می‌بینیم‌و هم‌در نخل و تاك از آخر افق گیاهان‌باحلزون وصدف ازافق جانوران ملاحظه میکنیم و مانند بوزینه که‌در آن هوش و ادراکی گرد آمده که باانسان صاحب فکر و اندیشه برابر است. و این استعدادی که در دوسوی‌هر افق جهانها دیده میشود عبارت از معنی اتصال و پیوستگی آنها بیکدیگر است.

و برفراز جهان بشری جهان روحانی است و گواه بر آن آثاری‌است که از آن در ما وجود دارد واز قوای‌ادراك واراده‌آن‌جهان بما اعطاشده‌است‌پس ذوات جهان روحانی یکسره ادراك صرف و تعقل محض‌اند و آن عالم فرشتگان است.

واز کلیهٔ‌نکاتی که یاد کردیم‌لازم می‌آید که‌نفس‌انسانی‌دارای‌استعدادی برای انسلاخ‌و تجرد از بشریت و تبدیل بفرشتگی باشد تادر وقت معین ولحظهٔ خاصی بفعل[1] از جنس فرشتگان گردد و سپس بعالم بشریت باز گردد و در عالم فرشتگی آنچه را که‌مکلف است به‌ابنای بشروهمنوعان‌خودتبلیغ کند، فرا گیرد‌و‌معنی‌وحی‌و خطاب و گفتگوی بافرشتگان‌همین است وهمهٔ‌پیامبران طبیعةً براین کیفیت آفریده شده‌اند چنانکه گوئی این‌حالت ذاتی‌و جبلی آنان‌است و در این لحظهٔ انسلاخ در سختی‌وجوش وخروش‌خاصی‌ممارست میکنند که‌در بارهٔ ایشان‌معروف‌است ودانشهای ایشان دراین‌حالت‌دانش دیدن‌وعیان است‌وهیچ گونه خطاولغزشی بدان‌راه نمی‌یابد ودر آن غلط ووهمی روی نمیدهد، بلکه مطابقت معلومات ایشان‌با حقیقت ذاتی است زیرا پردهٔ غیب از پیش دیدهٔ ایشان برداشته می‌شود وپس از مفارقت‌از آن‌حالت و بازگشت بعالم بشریت، شهود‌آشکار برای آنان حاصل‌می گردد و هر گز از دانش

1 ـ دربرابر قوه.

آنان وضوح جدا نمیشود. از لحاظ جاری کردن استصحاب برحالت نخستین یا وحی و به‌سبب آنکه ایشان دارای ذکاوت وهوشی هستند که‌منجر بحالت نخستین میشود‌از این‌رودانشهای ایشان همواره در ذهن آنها جولان‌دارد و بتکمیل رهبری‌امتی که در میان آنان برانگیخته‌شده‌اند نایل‌می آیند، چنانکه‌در گفتار خدای تعالی آمده‌است. «بگوهمانا که‌من بشری مانند شماهستم که بمن وحی کرده میشود، همانا خدای‌شما یکتاست‌پس به‌وی‌روی‌آورید وازاوطلب آمرزش کنید»[1] پس‌این‌مطلب رابفهم‌وبآنچه در آغاز کتاب در بارهٔ غیبگویان یاد کردیم مراجعه‌کن آنوقت شرح و بیان آن برای تو روشن می‌شود، چه ما همان موضوع را در اینجاکاملا بسط دادیم، وخداکامیاب کننده است.

فصل

دراینکه انسان ذاتاً جاهل و از راه اکتساب عالم‌است

در آغاز این‌فصول بیان کردیم‌که انسان از جنس‌جانوران است‌و خدای‌تعالی اورا ازآنها بنیروی اندیشه‌ای که در وی‌آفریده متمایزساخته‌است واو بنیروی اندیشه‌اش‌کردارهای خویش‌را انتظام‌می بخشد‌وچنین‌اندیشه‌ای‌را عقل تمییزی نامند و گفتیم‌اگر بیاری اندیشهٔ‌خویش از راه‌آراء وعقاید و مصالح‌و مفاسدازهمنوعانش دانش بیندوزد چنین‌اندیشه‌ای را عقل تجربی خوانند.

وهرگاه بنیروی اندیشهٔ‌خویش درتصور موجودات خواه‌نهان باشند یاحاضر، ملکه‌ای حاصل‌کندکه آنها را آنچنان که‌هستند دریابد چنین فکری را عقل نظری گویند.

و اندیشه فقط پس‌از کمال‌مرحلهٔ حیوانیت در انسان‌حاصل میشود واز تمییز

---

۱ ـ قل‌انما انا بشر مثلکم یوحی الی انماالهکم‌الهواحدفاستقیمواالیه واستغفروه. سورهٔ فصلت، آیهٔ۵ ورجوع به‌آیهٔ ۱۱۰ سورهٔالکهف شود.

(بازشناختن) آغاز میگردد چه او پیش‌از تمییز بکلی ازَ دانش بی‌بهره است‌ودرزمرهٔ جانوران بشمار می‌رود و به‌مبدأ تکوین‌خویش‌از قبیل نطفه‌وعلقه‌ومضغه[1] پیوسته‌است‌و آنچه‌پس‌ازاین مراحل برای‌اوحاصل‌میشود بعلت‌آن‌است که‌خدا مشاعرحس وافئده (اندیشه) را در نهاد اومی‌آفریند. خدای تعالی در اینکه بر ما منت گذارده است میگوید:«برای شما گوش و دیدگان وافئده (دلها) آفرید چه او در حالت نخستین و پیش از تمییز (حس کردن) هیولائی بیش نیست و ازهمهٔ دانشها ومعرفت‌ها بی‌خبر است آنگاه صورت آن‌هیولا از راه دانشهائی که آنها رابوسیلهٔ آلات و ابزار بدن خود کسب میکند کمال می‌پذیرد و ذات انسانی او در وجود خودش بکمال میرسد و بگفتارخدای تعالی در مبدأ وحی‌به پیامبرش درنگر که‌چه فرمود:«بخوان بنام پروردگارت که آفرید، انسان رااز خون بسته‌خلق کرد، بخوان وپروردگار تو کریم تراست، آنکه نوشتن را با قلم بیاموخت، انسانرا آنچه نمی‌دانست یاد‌داد»[2].

یعنی پس از مرحله‌ای که خون بسته و تکهٔ گوشتی بیش نبود او را بکسب دانشهائی واداشت که برای وی حاصل نشده‌بود، بنابراین طبیعت وذات انسان که عبارت از مراحل جهل ذاتی‌و دانش کسبی اوست بر ما کشف گردید و آیهٔ کریمه که خدا درآن بر ما منت گذارده است بنخستین مراتب وجود انسان و دو حالت فطری و کسبی او درآغاز تنزیل‌و مبدأ وحی اشاره کرده است، و خدا باشد دانای حکیم.][3]

---

۱ - اشاره‌بآیهٔ: فاناخلقناکم‌من‌تراب‌ثم‌من‌نطفة‌ثم‌من‌علقة‌ثم‌من‌مضغة‌مخلقة و غیرمخلقة، سورهٔ‌الحج آیهٔ۵- که ترجمهٔ‌آن چنین است: «همانا‌شمارا‌آفریدیم از خاك پس ازمنی پس‌از پارچهٔ خون بسته‌پس‌ازپارچهٔ گوشتی تمام خلقت و غیر تمام خلقت» ۲ - اقرأ باسم ربك‌الذی خلق، خلق‌الانسان من‌علق، اقرأ و ربك‌الاکرم، الذی علم‌بالقلم، علم‌الانسان مالم یعلم. سورهٔ العلق. ۳ - و کان‌الله علیماً حکیماً. سورهٔ‌النساء آیهٔ۲۱ و۹۴ و ۱۰۵ و ۱۱۱ و۱۶۸ و آیهٔ ۴ سورهٔ الفتح. تا اینجا از چاپ (پ) ترجمه شد.

فصل نخستین

در اینکه دانشها[1] و آموزش در عمران و اجتماع بشری از امور طبیعی است

زیرا همهٔ جانوران با انسان در خصوصیات حیوانی مانند حس و حرکت و تغذیه و در پناهگاه زیستن و جز اینها شرکت دارند و انسان از دیگر جانوران تنها به مزیت اندیشه باز شناخته می‌شود؛ اندیشه‌ای که بدان به‌تحصیل معاش خود رهبری می‌شود و با ابنای جنس خود در بارهٔ آن همکاری می کند و اجتماعی که برای این همکاری و تعاون آماده است و پذیرفتن احکامی که پیامبران برای او از سوی خدای تعالی آورده‌اند وعمل کردن به‌آن احکام و پیروی مصلحت آخرتش پس او درهمهٔ اینها پیوسته میاندیشد و به‌اندازهٔ یك‌چشم بر هم زدن هم از اندیشیدن درآنها سست نمی‌شود، بلکه جنبش و خلجان اندیشه از چشم برهم‌زدن هم سریع‌تر است و از این اندیشه است که همهٔ دانش‌ها و صنایعی که در فصول پیش یاد کردیم به وجود میآید و هم بخاطر این اندیشه و سرشتی که انسان و بلکه حیوان بر آن آفریده شده است برای بدست آوردن خواهش‌های طباع خود [می کوشد].

پس اندیشه شیفتهٔ بدست آوردن ادراکاتی است که در آن نیست و ازاینرو انسان بکسانی رجوع می کند که در دانشی بر او سبقت جسته‌اند یا معرفت و ادراکی از او فزونتر دارند. یا معلومات خود را از آثار و احکام پیامبران گذشته فرا میگیرد که آنهارا برای کسانی که بخواهند بیاموزند تبلیغ می کنند از اینرو احکام را از ایشان فرا می گیرد و با شیفتگی فراوان در اخذ تعالیم و دانش آنان میکوشد، سپس اندیشه و نظر او به‌یکی از حقایق متوجه می‌شود و به‌آنچه برای‌او (از آن حقیقت و احد) بذاته عارض می‌شود یکی پس از دیگری می نگرد و در

---

۱ - دانش، (۱) و (ب) و (ك).

آنها تمرین و ممارست می کند تا پیوستن و رسیدن عوارض آن حقیقت به‌وی ، در وجودش ملکه می‌شود و در این هنگام آگاهی او به آنچه از آن حقیقت بـروی عارض می‌شود دانش مخصوصی بشمار میرود .

و نسل جوان شیفتهٔ بدست‌آوردن آن دانشها می‌شوند و به‌آموختن آنها همت می گمارند و بدانشمندان و کسانی که بر آنها و اقفند روی می‌آورنـد و در نتیجه امر تعلیم پدید می آید . پس آشکار شد که دانش و تعلیم از امور طبیعی در میـان بشر میباشد[۱] . [وخدا داناتر است][۲]

فصل دوم

در اینکه تعلیم دانش از جملهٔ صنایع است

زیرا مهارت و استادی و تفنن کردن در دانش و احاطه یافتن بـر آن تنها بیاری حصول ملکه ایست که انسان را بمبادی وقواعدآن محیط می کند و برمسائل و استنباط اصول از فروع آن آگاه می‌سازد و تا این ملکـه حاصل نشود انسان در فنی که در دسترس اوست استادی و مهارت بدست نخواهد آورد .

و ملکهٔمزبور بجز فهمیدن و به‌یاد سپردن مطالب است، زیرا مشاهده‌می کنیم که در فهم [و به‌یادسپردن][۳]یك مسئله از یك‌فن دانشجو و مبتدی وشخص بیسوادی که هیچ دانشی فرانگرفته است بـا دانشمند متبحر ، همه یکسانند و میـان آنـان هیچ گونه تفاوتی وجود ندارد.

وملکه تنها به دانشمند یا دانشجو اختصاص دارد و برای جز آنان حـاصل

---

۱ - این فصل در چاپ پاریس مانند چاپهای دیگر در محل خود نیست و کاترمر آنرا در ص ۴۰۷ پس از فصل «علوم حدیث» زیر عنوان ملحقات آورده و مینویسد : «این فصل در نسخ خطی A وB بعد از شش فصلی است که من آنها را از نسخ دیگر براین چاپ افزودم و تنها در نسخ خطی CوD آنرا در این محل آورده‌اند». لیکن من آنرا بترتیب نسخ چاپی مصر پیش از فصل دوم «در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع است» آوردم در «ینی» نیز فصل‌دوم بترتیب چاپهای مصر وبیروت است ،

۲ - والله‌اعلم ، در چاپهای (۱) (ب) و (ك) نیست . ۳- در (پ) نیست .

نمی‌شود . پس‌معلوم‌شد که ملکهٔ‌مزبور بجز فهمیدن و به‌یاد سپردن‌است وملکه‌هائی که در انسان حاصل می‌شود همه‌جسمانیست خواه در بدن باشند یا در دماغ چون اندیشه و نیروهای دیگرمانند حساب کردن .

وکلیهٔ امور جسمانی محسوس می‌باشند و ازاینرو نیاز به‌تعلیم دارند و بهمین سبب در هر سرزمین وهر عصری سند[1] تعلیم درکلیهٔ دانشها و فنون نیاز به معلمان ناموری داشت که‌درفن و دانش خود معتبر بودند و این‌امر هم نشان میدهد که‌تعلیم دانش فن و صناعت خاصی است که‌در آن اصطلاحات مختلف وجود دارد چه هریك از پیشوایان ناموردانش‌دارای‌اصطلاحات خاصی در تعلیم دانش میباشند که‌مخصوص به‌خود آنهاست چنانکه اختلاف اصطلاحات در کلیهٔ صنایع متداول است و این اختلافات نشان میدهد که اصطلاحات مزبور دانش نیست، زیرا اگر دانش می‌بود در نزد همهٔ دانشمندان باید یکسان می‌بود . مگر نمی بینی در تعلیم علم کلام چگونه اصطلاحات متقدمان ومتأخران‌متفاوت‌است. همچنین دراصطلاحات اصول‌فقه وعلوم زبان عربی وفقه، و هر دانشی که بمطالعهٔ آن محتاج بشوی می بینی که در تعلیم آنها اصطلاحات گوناگون‌ومتفاوتی وجود دارد. و این اختلافات چنین‌دلالت می کند که صناعاتی در تعلیم و برای یاد دادن میباشند در صورتیکه ماهیت دانش یکیست (واصول آن در همه جا وهمه وقت یکسان است) وچون نکات یاد کرده ثابت شد باید دانست که سند علم[2]در این روزگار نزدیك است ازمیان مردم مغرب برافتدو منقطع‌شود ازاینرو که به‌عمران آن سرزمین خرابی راه یافته ودولتهای آن کوچك وضعیف شده‌اند و چنانکه در فصول پیش یاد کردیم خرابی عمران وضعف و زبونی دولتهاسبب نقصان وفقدان صنایع می گردد و وضع‌اجتماع در کمی‌یافزونی آنها تأثیر می بخشد . وعلت احتمال انقراض سند علم در مغرب‌این‌است که قیروان

---

۱ - آنکه ازوی حدیث بردارند (منتهی‌الارب) و در اینجا مقصود صاحبنظری است که رأی او در دانش یاهنری مورد قبول عموم دانشمندان یاهنرمندان باشد . ۲ - در«پ» چنین است و در (ا) و (ب) و(ك) : «سند تعلیم علم».

و قرطبه در گذشته دو پایتخت‌مغرب و اندلس و در اوج عمران و ترقی بود و بازار دانش ها وهنر ها در آن دوشهر رواج کامل داشت و مانند دریائی بیکران بود چنانکه تعلیم دانش وهنر در آن دوشهر بعلت آنکه در اعصار ممتدی دارای‌حضارت و تمدن بودند ، رسوخ یافته بود .

ولی‌همینکه‌شهرهای مزبور رو به‌ویرانی نهاد ، تعلیم دانش وهنر ازمغرب‌رخت بربست و بجز میزان اندکی که دولت موحدان مراکش از آن دومرکز استفاده میکرد در نقاط دیگر اثری از آن بجای نماند و در مراکش هم حضارت رسوخ نیافت، زیرا دولت موحدان درآغازکار بر همان شیوه‌های بادیه نشینی بودند و از سوی دیگر دولت آنان چندان دوام نیافت و روزگار انقراض آن دولت بمبدأ تأسیس آن نزدیك بود، وبهمین سبب کیفیات حضارت و تمدن بجز در موارد قلیلی بدانشهر نپیوست و پس از انقراض آن دولت در مراکش ، قاضی ابوالقاسم بن زیتون در اواسط قرن هفتم از افریقیه بسوی مشرق کوچ کرد و به‌درك محضر شاگردان امام ابن‌الخطیب[1] رسید و علوم را از آنان فراگرفت و چگونگی تعلیم آنان را بیاموخت و در معقول ومنقول‌مهارت یافت و بادانش فراوان و روش تعلیم نیکو به تونس بازگشت. بدنبال وی ابوعبدالله بن شعیب دکالی که‌ازمغرب بمشرق رهسپار شده بود ازآن سرزمین باز آمد و اوپس از فراگرفتن دانش ازمشایخ مصر به‌تونس برگشت و درآنشهراقامت گزید وروش تعلیم وی نیزسودمند بود. بنابراین مردم تونس از محضر آنان درك فیض کردند و بکسب دانش پرداختند و سندتعلیم ایشان نسل به‌نسل بشاگردانشان رسید تا آنکه بقاضی محمدبن‌عبدالسلام شارح‌ابن الحاجب و شاگردانش منتهی گردید . و این سند از تونس به تلمسان به ابن الامام وشاگردش رسید ، چه او با ابن عبدالسلام[2] نزد مشایخ و در مجالس درس واحدی

---

۱ ـ در حاشیهٔ «ینی» مقابل ابن‌الخطیب نوشته شده است : مقصود مؤلف امام فخرالدین رازی است.
۲ ـ در«ینی» چنین است: چه‌او با ابن عبدالسلام‌درس را بریك استاد قرائت کرد و درمجالس درس (مشدالی) باوی شرکت جست و هم اکنون ...

بکسب دانش و سماع حدیث پرداخته بود و هم اکنون شاگردان ابن‌عبدالسلام در تونس وابن‌الامام در تلمسان‌اند، ولی‌شمارهٔ آنان بقدری‌اندك است که بیم‌آن میرود سند ایشان منقطع گردد. آنگاه ابوعلی ناصرالدین المشدالی[1] درپایان قرن هفتم‌از «قبیلهٔ» زواوه بسوی مشرق شتافت وبدرك محضر شاگردان ابوعمر بن‌الحاجب‌نائل آمد و حدیث و دانش از ایشان فراگرفت وچگونگی تعلیم آنان را بیاموخت و با شهاب‌الدین قرّافی در مجالس درس‌استادان واحدی بتلمذ پرداخت ودرعلوم معقول و منقول مهارت یافت و با دانش فراوان وروش تعلیم‌سودمندی بمغرب بازگشت و دربجایه اقامت گزید و سند تعلیمش به طلاب آنجا انتقال یافت وچه بسا کـه گویا عمران المشدلی بتلمسان نزد شاگردان او رفته ودر آن شهرسکونت گزیده وروش ویرا در تلمسان منتشر ساخته است.

و دراین روزگار شاگردان اودربجایه وتلمسان‌اندك وانگشت شمارند. واز دوران انقراض تعلیم در قرطبه وقیروان، فاس و دیگر اقطار مغرب از تعلیم نیکو بی‌بهره است و سند تعلیم به‌آنان نرسیده است واز اینرو حصول ملکـه ومهارت و استادی در دانشها بر ایشان دشوار است. وآسان‌ترین شیوه‌های حصول این ملکه نیروبخشیدن زبان[2] از راه محاوره و مناظره در مسائل علمی است. چنانکه با این روش بزودی چگونگی رسوخ ملکه حاصل میشود و انسان را بمنظور میرساند. در صورتیکه‌اگر بدین‌روش نگرایند دیر بمقصودمیرسند وازاینرو کسانی ازجویندگان دانش‌رامی‌یابیم که پس‌از گذشتن سالیان درازی از عمر آنان درمحافل‌علمی سکوت اختیار میکنند و به‌هیچـرو سخن نمیگویند و در مباحثی کـه مطرح میشود شرکت نمیجویند، بلکه‌توجه آنان بحفظ کردن بیش‌ازمیزان‌حاجت است‌و بهمین سبب‌از ملکهٔ تصرف دردانش وتعلیم سودی حاصل نمیکنند. وحتی‌ازهمین گروه کسانی رامی‌یابیم

۱ـ مشدله (بفتح اول و دوم و تشدیددال) تیره‌ای از قبیلهٔ بربر موسوم به زواوه.

۲ـ گشودن زبان، (ك)و(ا)و(ب)

که پس از فراغت از کسب دانش نیز ملکهٔ آنان در دانشی که دارند قاصر است و اگر ببحث و گفتگو یا مناظره یا تعلیم بپردازند بخوبی ازعهدهٔ آن برنمآیند. ومنشأ این کوتاهی وقصور تنها بکیفیت تعلیم و ازدست رفتن سندآن باز میگردد[1] وگرنه میزان محفوظات آنان بیشتر وکاملتر ازدیگران است.

زیرا توجه خود را بدان بیشتر مبذول میدارند وگمان میکنند حفظ کردن یگانه مقصودی است که بدان ملکهٔ علمی حاصل میشود در صورتیکه چنین نیست.

و ازدلایلی که براین‌امر درمغرب گواه میباشد این‌است که مدت‌معین سکونت طالبان دانش در مدارس ایشان شانزده سال ودرتونس پنج سال است و مدت اخیر کمترین زمانی است‌که طالب دانش درآن بمطلوب خویش یعنی حصول ملکهٔ‌علمی میرسد یاازکسب دانش نومید میشود و درازای همین مدت درمغرب بخاطردشواری وسایل کسب دانش است وبویژه بعلت کمی مهارت درتعلیم ونبودن شیوه های نیك درآن است چنانکه میتوان گفت یگانه سبب همین است.[2]

و اما در مشرق، سند تعلیم همچنان درآن سرزمین‌پایدار است، بلکه بازار دانش آن‌سامان رونق ورواج کامل دارد ودریاهای دانش بیکران درآنجایافت‌میشود وعلت‌آن ادامه یافتن عمران وآبادانی فراوان وپیوستگی سند تعلیم در اقطار است و هرچند شهرهای بزرگی که بمنزلهٔ معادن‌دانش بشمار میرفتند مانند بغداد وبصره و کوفه ویران شده است، لیکن‌خدایتعالی دانش‌راازآن شهرها بشهرهای بزرگتری انتقال داده است و دانش شهرهای مزبور هم اکنـون به عراق عجم و ازآن جمله خراسان و ماوراءالنهر درخاور وسپس بقاهره و نواحی نزدیك‌آن از مغرب انتقال یافته است.

و درآن شهرها همچنان دانش فراوان است و عمران آنهـا ادامه دارد وسند

1 - در اینجا ابن خلدون روش جدید تمرین و عمل رابرای حصول ملکهٔ علم بر حفظ کردن‌وتقویت حافظه ترجیح میدهد. 2 - و هم ابن خلدون به روش «متد» صحیح در تعلیم مانند مربیان عصرحاضر اهمیت میدهد.

تعلیم در آنها پایداراست. وبنا بر این‌مردم مشرق عموماًدرهنر آموزش دانش و بلکه در دیگر هنرها راسخ‌تر و محق‌تراند بحدیکه بسیاری ازجهانگردان مغرب که در طلب دانش بمشرق میروند گمـان میکنند بطور کلـی عقول مردم مشرق ازعقول اهالی‌مغرب کاملتر است ومی‌پندارند شرقیان بفطرت نخستین زیرکتروهوشمندتراند و نفوس‌ناطقهٔ ایشان طبیعةً از نفوس ناطقهٔ مردم مغرب کاملتر است و معتقدندتفاوت میان‌ما و ایشان در اختلاف حقیقت و ماهیت انسانیت است [و این‌نظریه را پیروی میکنند و بدان شیفته‌میباشند][1].

زیرا میزان هوشمندی ایشان رادر دانشها و هنرهامی‌بینند،ولی‌حقیقت چنین نیست‌ومیان‌اقطارمشرق ومغرب‌تفاوت به‌این‌اندازه که‌تفاوت‌دریك حقیقت‌است وجود ندارد مگراینکه بگوییم‌میان ساکنان اقلیم‌های منحرف(غیرمعتدل) مانند-اقلیم‌اول و هفتم با دیگر اقالیم تفاوت است،زیراچنانکه گذشت مزاجهای ساکنان اقلیمهای مزبور منحرف است ونفوس‌آنان هم بهمان نسبت تغییر میپذیرد . و تنها چیزی که شرقیان را بر مردم مغرب برتـری داده عبارت از تأثیراتی‌است که‌آثار حضارت در نفوس می‌بخشد وچنانکه در فصول پیش یاد کردیم بر میزان عقل انسان درصنایع می‌افزاید .

وهم اکنون برای اثبات این موضوع بشرح و تحقیق بیشتری میپردازیم.

علت اصلی این تفاوتهااین است‌که شهرنشینان درکلیهٔ احوال و کیفیات معاش و مسکن و ساختمان وامور دینی و دنیوی، آداب و قوانینی‌دارند وهمچنین‌در دیگر اعمال و عادات و معاملات وکلیهٔ کردارها و تصرفات خویش ازآیین‌هـا و مقررات خاصی پیروی میکنند و چنانکه ایشان را در همهٔ این امور آدابی‌است که در جمیع مواردمعاشرت‌ازخوب و بد بدانها‌پایبندند. چنانکه گوئی آداب ورسوم مزبورحدودی است که نمیتوان ازآنها گذشت.[2] و درعین حال‌آداب ورسوم مـزبور بمنزلهٔ فنونی

۱ ـ قسمت داخل‌کروشه درچاپ(پ) نیست.

۲ ـ از«ینی» نسخه های دیگر منشوش است.

است که آنها را آخرین از نخستین فرا میگیرد وشکی نیست که هر صناعت و هنر مرتب ومنظمی در نفس آدمی تأثیری می بخشد که در نتیجهٔ آن خردی تازه کسب میکند و برای پذیرفتن هنر دیگری مستعد میگردد و بسبب آن عقل در کسب معارف به‌استعداد سرعت انتقال و تیزهوشی آراسته میشود.

و ما اخباری در بارهٔ چگونگی تعلیم صنایع در میان مصریان شنیده‌ایم که بمنزلهٔ آرزوهای دور و دراز وهدفهائی است که دست یافتن بر آنها دشوار است از قبیل اینکه‌ایشان به خرهای‌اهلی وجانوران بیزبان‌ازچرندگان گرفته تاپرندگان فعلها وکلمات مفرده‌ای میآموزند چنانکه مایهٔ شگفتی‌وحیرت‌است ومردم مغرب از فهم آن عاجزند.

وفراگرفتن ملکات نیکودر تعلیم وصنایع و دیگر کیفیات‌عادی برهوشمندی وخردمیافزاید واندیشه‌را روشن وتابناك میکند، زیراملکات بسیاری در نفس‌حاصل میشود. و ما درفصول‌پیش‌یاد کردیم که نفس ناطقهٔ انسان بسبب ادراکات وچیزهای وابسته‌بآنهامانند ملکات، پرورش می‌یابدوادراکات وملکات بعلت‌باز گرداندن آثار علمی‌بنفس برمیزان هوشمندی‌آن میافزایندوآنوقت‌مردم‌عامی گمان میکنند چنین هوشی‌بعلت تفاوت و اختلافی است که درحقیقت انسانیت وجود دارد، در صورتیکه چنین‌نیست واگرشهرنشینان را با بادیه نشینان مقایسه کنیم می بینیم‌شهریان چگونه آراسته‌بهوشمندی‌وسرشار از زیرکی‌هستند‌بحدیکه مرد بادیه‌نشین‌می‌پندارد او بعلت اختلاف حقیقت آدمیت وتفاوت عقول بایکدیگر از این استعداد وهوش بی بهره‌است وحال اینکه پندار اودرست‌نیست، بلکه هوشمندی وزیرکی‌شهریان هیچ‌علتی ندارد بجز فراگرفتن ملکات نیکو از راه صنایع وآداب و رسوم و عادات و کیفیات شهر نشینی که بادیه نشینان بکلی ازآنها بی‌خبرند. وهنگامیکه یك تن شهری‌بسبب صنایع و ملکاتی که ازآنها فرا میگیرد ودر پرتو حسن تعلیم استادان ماهر هنرمند میشود، بادیه نشین گمان میکندهر که دراین ملکات بمرحلهٔ نهائی برسد و درآنها

توانائی حاصل کند بعلت کمالی است که در عقل او وجو دارد و می‌پندارد نفوس بادیه نشینان فطرةً چنین آفریده شده‌است که ازفرا گرفتن‌چنین هنرهائی عاجزند، ولی حقیقت امر چنین نیست چه ما مردمانی از بادیه‌نشینان را می‌یابیم که فطرةً و ذاتاً در بالاترین مراتب فهم و کمال و خردمندی میباشند. و تنها دلیلی که منشأ هنرمندی و هوش شهریان و استعداد آنهاست همان رونق و شکفتگی صنایع و طرز تعلیم نیک در میان ایشان است، زیرا صنایع و تعلیم‌چنانکه در پیش یاد کردیم دارای آثاری هستند که در نفس آدمی تأثیری بسزا می‌بخشند.

مردم مشرق زمین را نیز باید بر همین منوال قیاس کرد، زیرا آنها از لحاظ تعلیم و صنایع‌درمرتبهٔ بالاتری قراردارند و گامهای بلندتری دراین‌راه برداشته‌اند و مغرب زمینیان به بادیه نشینی نزدیکتراند چنانکه در فصل گذشته یادآور شدیم.

این گمان مردم غافل و بیخبر است که در نخستین نظر می‌پندارند برتری شرقیان بعلت کمالی است که در حقیقت انسانیت آنان وجود داردو بدین سبب نسبت بمردم مغرب بمراتب بلندتری از دانش وهنر اختصاص یافته‌اند در صورتیکه پندار آنان درست نیست. و بنابراین حقیقت امر را میتوانی بخوبی دریابی.

و خدا در میان آفریدگان آنچه بخواهد میافزاید [و او خدای آسمان‌ها و زمین است][۱].

فصل سوم

در اینکه دانشها در جایی فزونی می‌یابدکه عمران توسعه پذیرد و حضارت بعظمت و بزرگی نائل آید

زیرا تعلیم دانش چنانکه یاد کردیم از جملهٔ صنایع است وما در فصول‌پیش متذکر شدیم که صنایع تنها در شهرهای بزرگ فزونی می‌یابد وبنسبت بیش‌و کمی

۱ - یزید فی‌الخلق مایشاء. قسمت داخل کروشه در چاپ (پ) نیست.

عمران ومیزان حضارت و وسایل تجمل و ناز و نعمت در آنها ترقی میکند وافزایش می‌یابد، زیرا صنعت امری‌زاید برمعاش است ازاینرو هر گاه کسانیکه بکارعمران و آبادانی میپردازند علاوه بر کارهای مخصوص تهیهٔ معاش فرصتهای بیشتری بدست آورند آنوقت بکارهائی برتر از امر معاش سر گرم میشوند از قبیل تصرف درخاصیت انسان که عبارت ازدانشها وصنایع است و کسی که در دهکده‌ها وشهرهای نا متمدن پرورش یابد و بخواهد بفطرت خود (و بی‌وسایل لازم) بکسب دانش همت گمارد در پیرامون خویش روش تعلیمی که جنبهٔ هنری و فنی داشته باشد نخواهد یافت، زیرا بادیه‌نشینان چنانکه یاد کردیم فاقد صنعت وهنر میباشند و چنین کسی ناچار باید در طلب دانش بشهرهای بزرگ که دانش و هنر در آنها انتشار دارد مسافرت کند همچنانکه بادیه نشینان برای آموختن صنایع بشهر میروند. و باید از آنچه دربارهٔ وضع بغداد وقرطبه وقیروان وبصره و کوفه بیان کردیم عبرت گرفت که چون در صدراسلام عمران شهرهای مزبور توسعه یافت واصول حضارت در آنها مستقر گردید چگونه دانش در آنها فزونی یافت و بمنزلهٔ دریاهای بیکرانی از دانش و هنر درآمدند و در اصطلاحات تعلیم و اقسام دانشها و استنباط مسائل و فنون، انواع شیوه‌های گوناگون ابتکار کردند چنانکه ازپیشینیان در گذشتند و بر متأخران‌پیشی جستند، ولی همین که بعمران آنها نقصان وخلل راه یافت و ساکنان آنها پراکنده شدندآن بساط و آنچه بر آن بود یکسره درهم پیچیده شد و آنهمه دانش و تعلیم را از دست دادند و علوم آنها بشهرهای دیگر اسلامی منتقل گردید چنانکه ما دراین روزگار می‌بینیم‌یکی ازمراکز دانش وتعلیم شهرقاهره در کشور مصراست ازاینرو که‌ازهزاران سال‌پیش کشور مزبور‌دارای عمرانی‌وسیع وفراوان و حضارتی استوار است بهمین سبب صنایع آن کشور و ازآنجمله تعلیم دانش در منتهای استحکام و تنوع است.

و حوادثی که در قرون اخیر از دویست سال پیش دردولت ترك از روزگار

صلاح‌الدین‌بن‌ایوب تا این دوران در آن کشور روی داده نیز باستحکام و نگهداری صنایع مصر کمك بسزائی کرده است، زیرا امرای ترك در دستگاه دولت خودشان از جنگاوران سلطانشان می‌ترسند از اینرو که اعضای خاندان خودشان را بر آنها مقدم می دارند و ازاینرو که آن گروه‌از راه بندگی ویا از طریق ولاء در درگاه سلطان بر گزیده شده‌اند وچون‌از بازخواستهای نکبت بارپادشاه در بیم‌و وحشت‌اند. امرای مزبور بساختن مدارس وزاویه‌ها ورباطهای بسیاری همت‌میگمارند و بر آنها املاکی که دارای عواید فراوان است وقف میکنند و برای فرزندان خویش نیز بهره‌ای تعیین مینمایند که نظارت آن موقوفات را بر عهده می گیرند یا بهره و سهم خود را از آنجا برمیدارند، گذشته ازاین آنها اغلب شیفتهٔ کارهای خیر و خواستن اجور در مقاصد و اعمال (نیك) اند و در نتیجه اوقاف در آن کشور فزونی یافته و محصولات و منافع بزرگی از آنها عاید میشود و بهمین سبب طالبان دانش ومعلمان بسیاری در آن کشور وجود دارند، زیرا وظایف‌ومستمریهای فراوانی‌از آن‌موقوفات بآنان میرسد و مردم از عراق و مغرب در طلب دانش بدان سر زمین میروند و بازار دانش رونقی بسزا دارد وچون دریائی بیکران‌است وخدا آنچه بخواهد میآفریند[۱].

فصل چهارم

در انواع دانشهایی که تا این روزگار در عمران و اجتماع بشری پدید آمده است

باید دانست دانشهایی که بشر درآنها خوض میکند و در شهرهای بزرگ خواه بمنظور تحصیل یا تعلیم متداول میباشد بر دو گونه است: نوعی برای انسان طبیعی است که بیاری اندیشهٔ خود بدانها رهبری میشود و گونهٔ دیگر نقلی است که آنها را از کسانیکه وضع کرده‌اند فرامیگیرد. گونهٔ نخستین عبارت ازدانشهای

۱ ـ والله یخلق مایشاء. سورهٔ مائدة آیهٔ ۲۰

حکمت و مسائل فلسفی‌است که انسان میتواند برحسب طبیعت اندیشهٔ خودبآنهاپی ببرد و بیاری مشاعر بشری خویش بموضوعات ومسائل واقسام براهین ووجوه‌تعلیم آنها رهبری شود تا نظرش را متوقف سازد و او را برراه صواب از خطا در مسائل برانگیزد[1].

دوم علوم نقلی وضعی است که کلیهٔ آنها مستند بخبر از واضع شرعی است و عقل را درآنها مجالی نیست مگر در پیوند دادن فروع آنها باصول، زیرا جزئیات حادثه متعاقب بمجرد وضع درتحت نقل کلی مندرج نمیشوند، بلکه ناچار بایدآن جزئیات را بوجهی قیاسی بآنها ملحق کرد. جز اینکه قیاس از خبر متفرع می‌شود از راه ثبوت حکم دراصل وآنهم نقلی است، پس‌این قیاس به‌نقل باز میگردد، زیرا ازآن متفرع میشود.

و اصل‌کلیهٔ این علوم نقلی عبارت از امور شرعی، همچون کتاب (قرآن) و سنت‌است که برای ماازجانب خدا وپیامبر اوتشریع شده است وچیزهائی که بآنها تعلق میگیرد. مانند علومی که‌آماده کردن آنها برای افاده است.

پس لازمهٔ فراگرفتن این علوم زبان عربی است که زبان ملت اسلام است و قرآن بآن زبان نازل شده است.

و علوم نقلی‌دارای‌انواع بسیاریست، زیرا برهر انسان مکلفی لازم‌است‌احکام خدا راکه براو وهمنوعانش واجب شده است بداند واحکام مزبور مأخوذ از کتاب (قرآن) و سنت است به‌نص‌یابه‌اجماع یا به‌الحاق پس‌ناچار باید از نخستین مرحله بیان وتشریح الفاظ کتاب (قرآن) پرداخت که‌آنرا علم‌تفسیر گویند سپس دربارهٔ نسبت دادن نقل و روایت قرآن به پیامبر که‌آنها را از سوی خدا آورده است و اختلاف روایات قراء در قرائت آنها بحث میکنند، وآنرا علم قرآآت مینامند.

ازآن‌پس بدانش‌حدیث‌میپردازیم که عبارت‌است از گفتگو دربارهٔ نسبت‌دادن

---

۱ ـ از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت: یحثه(بحثه) ـ خطا ـ (خط) است.

سنّت بصاحب آن وشناسائی شرح احوال وعدالت راویانی که روایات و سنن را نقل میکنند تا از اخبار آنان به دانش آنچه باید بر مقتضای آن عمل کرد وثوق حاصل آید آنگاه ناچار بایداحکام مزبوررا ازاصول آنها استنباط کردلیکن باروشی‌قانونی که به کیفیت این استنباط علم افاده کند وچنین دانشی را «اصول فقه» می‌نامند.

و پس‌ازاینها به دانشی میرسیم که ازآن ثمره و نتیجهٔ شناسائی احکام خدای (تعالی) در کردارهای‌اشخاص مکلف حاصل‌میشود وآنرا دانش(فقه) میگویند سپس باید دانست که تکالیف مزبور یا بدنی است یا قلبی و قسم اخیر اختصاص به ایمان و معانیی دارد که باید ازمیان پاره‌ای از معانی سلبی به‌آنها اعتقاد بست وآنها را عقاید ایمانی می‌نامند که در بارهٔ ذات وصفات خدا و اموررستاخیز ونعیم وعذاب آن جهان وقدر است واستدلال ازآنها به‌ادلهٔ عقلی‌است وآنها را با دلایل‌عقلی به ثبوت میرسانند و چنین دانشی را «علم کلام» میخوانند.

لیکن علوم مربوط به زبان، بربحث و اندیشیدن دربارهٔقرآن وحدیث مقدّم است یعنی مقدمهٔآن است، زیرا دانشهای اخیرمتوقف برعلوم مربوط به زبان است که عبارتند از:

دانش لغت، دانش نحو، دانش بیان و دانش آداب[1]، و ما در بارهٔ همهٔآنها گفتگوخواهیم کرد.

و کلیهٔ این علوم نقلی به مذهب اسلام و ملّتهای مسلمان اختصاص دارد هرچند هر مذهبی بطور عموم خواه ناخواه و ناگزیر باید نظایر علوم مزبور را داشته باشد.

و بنا بر این‌دانشهای مزبوردرجنس بعید[2] از حیث اینکه‌آنها را علوم شرعی می‌نامند و ازجانب خدای تعالی برصاحب شریعت و کسی که‌آنها را به مردم ابلاغ

---

۱ ـ ادب (ا). ۲ ـ از اصطلاحات منطق است که در تعریف‌ها جنس را به قریب و بعید تقسیم می‌کنند.

می کند نازل میشوند، در میان کلیهٔ مذاهب مشترك است ، ولی از لحاظ خصوصیات با تمام مذاهب مباینت دارند، زیرا احکام مزبور ناسخ کلیهٔ مذاهب وعلومی است که پیش از آنها در میان مردم متداول بوده‌است وبنا براین کلیهٔ مذاهب دیگرمتروك است و اندیشیدن در آنها ممنوع میباشد، زیرا شرع خواندن و نگریستن در کتب آسمانی بجز قرآن را نهی کرده است. پیامبر،ص،[1] میفرماید: اهل کتاب را نه باید تصدیق کنیدو نه تکذیب، بلکه بگوئید ما به آنچه بر پیامبر ما وپیامبران شما نازل شده است ایمان داریم وخدای ما وشما یکی‌است. وپیامبر(ص) هنگامی که دردست عمر،رض،ورقی‌از کتاب تورات دید چنان درخشم شد که آثار آن درچهرهٔ وی نمودار گردید و آنگاه گفت: «آیا برای شما کلمهٔ بیضا نیاوردم[2]؟ بخدای سوگند که اگر موسی زنده می‌بود هیچ چاره ای نداشت جز اینکه از من پیروی کند.» سپس باید دانست که این علوم نقلی شرعی در میان مسلمانان بیش ازحدّ رواج یافته و فهم و ادراك خوانندگان و محققان در آن علوم به مرحله‌ای‌از کمال منتهی شده که‌مافوق آن‌متصور نیست واصطلاحات آنها تهذیب گردیده و فنون هر یك منظم ومرتب شده است و درحسن تنظیم و تألیف وطرز نگارش زیبا بپایه‌ای برتراز آرزو و هدف بلند نائل آمده است.

وبرای هرفنّی دانشمندانی بوده‌است که در آن بآرای ایشان مراجعه میکنند وهر فنی را اصولی است که در تعلیم از آنهااستفاده میکنند. ومشرق ومغرب هریك به فنون خاصی ازدانشهای یاد کرده اختصاص یافته است که مشهوراست وما بزودی در ضمن بر شمردن فنون مزبور آنها را یاد خواهیم کرد. و در این روزگار بازارهای دانش درمغرب کساد و بیرونق است، زیرا عمران در آن سرزمین تزلزل یافته و سند (دانش و)[3] تعلیم از آن منقطع شده است چنانکه در فصل گذشته

---

۱ ـ صلی‌الله علیه و سلم: (ا)و (ب)و(ك). صلعم: (پ).
۲ ـ منظور از کلمهٔ بیضا قرآن است.
۳ ـ (ك) و(ب).

یادآوری کردیم .

و نمیدانم خداوند چه به‌سر مشرق آورده‌است، ولی گمان میکنم که بازار دانش همچنان در آن سرزمین رونق داشته باشد و پیوستگی سند تعلیم در دانشها و دیگر صنایع ضروری و کمالی در آن ناحیه به سبب فراوانی عمران و ترقی حضارت و کمك کردن به طالبان دانش ازراه وظایف و مقرّری‌هائی است که از اوقاف برای آنان معیّن میشود و در نتیجهٔ توسعه یافتن اوقاف موجبات رفاه طالبان علم فراهم میآید. وخدا اندازه کنندهٔ شب و روز است.[1]

فصل پنجم
در دانشهای قرآن از قبیل تفسیر و قرآآت

قرآن کلام خداست که بر پیامبر او نازل گشته و نوشته و تجلید شده است و درمیان همهٔ ملّتهای اسلامی انتشاریافته است، ولی باید دانست که صحابه آنرا از پیامبر(ص) دربعضی ازالفاظ و کیفیات‌ادای حروف به‌طرق مختلف روایت کرده‌اند وهمهٔ این روایات ازآنان نقل شده وشهرت یافته است تاآنکه‌ازهمهٔ آنها هفت شیوهٔ معیّن مسلم گردیده است. ونقل طرز ادای آنها نیز بتواتر رسیده وانتساب آنها بگروه کثیری از کسانی که درروایت کردن آنها مشهورشده‌اند اختصاص‌یافته‌است.

از اینرو قرائتهای هفتگانهٔ مزبور بمنزلهٔ اصولی برای قرائت شده‌است، وچه‌بسا که پس‌ازآنها قرائتهای دیگری‌هم برقرائتهای‌هفتگانه افزوده‌اند، ولی‌ائمهٔ قرائت آن قوتی راکه‌قرائت‌های هفتگانه در نقل‌از(پیامبر) داشت دراینها نمی‌یابند لیکن آنها را در کتب قرائت ضبط کرده‌اند.

---

۱ - پایان فصل در(پ) چنین است. اشاره به‌آیهٔ ۲۰ از سورهٔ المزمل : واللّهُ یقدرُ اللیلَ والنهار، ولی فصل مزبور درچاپهای(ا)و(ب)و(ك) بدینسان پایان‌می‌یابد، «وخدا سبحانه وتعالی آنچه اراده‌کندانجام میدهد». فعال لمایرید . سورهٔ هود، آیهٔ ۱۰۹ ویاری و کامیابی به‌ید اوست. نسخهٔ «ینی» نیز با(پ) مطابق است .

و برخی از کسان در تواتر طرق روایت آنها اختلاف کرده‌اند، زیرا بعقیدهٔ آنان قرائتهای مزبور کیفیاتی برای ادای حروف‌است و آنهم منضبط نیست. لیکن این مخالفت آنان قدح برتواترقرآن نیست، ولی بیشترقراء آن رأی را نپذیرفته و معتقد به‌تواتر آنها هستند و گروه دیگری به‌تواتری جز ادای حروف مانند: مد وتسهیل قائلند، زیرا بر کیفیت آن با شنیدن نمیتوان واقف شد و این نظر صحیح است.

وقاریان دیرزمانی این قرائتها و روایت آنهارا سینه بسینه نقل می کردند تا هنگامی که علوم نوشته ومدون شد، آنوقت این قسمت را هم در زمرهٔ علوم تدوین کردند وصناعت مخصوص ودانش مستقلی بشمار رفت‌ومردم آنرادر مشرق‌واندلس سینه بسینه نقل‌میکردند تا آنکه در خاوراندلس مجاهد که از موالی عامریان‌بود بفرمانروائی رسید و از میان فنون قرآن بدین فن توجه خاصی مبذول میداشت زیرا مولایش منصوربن ابی‌عامر او را بهمین منظور برگزید و در آموختن قرائت به‌وی کوششی بسزا می کرد و او را نزد گروهی از ائمهٔ قاریان که در درگاه وی بودند می‌آورد ازاینرو بهرهٔ وافری دراین فن بدست آورد از آن پس منصور اورا بفرمانروایی دانیه[1] وجزایرشرقی[2] برگماشت. مجاهد در آن‌نواحی بازار فن‌قرائت را رونق داد، چه‌از پیشوایان‌آن فن بشمارمیرفت ازاینرو که توجه و عنایت خودرا بهمهٔ دانشها وبویژه به‌فن قرائت بسیار مبذول میداشت. چنانکه‌در روزگار او ابوعمرو دانی ظهور کرد و آن فن را بمرحلهٔ کمال رسانید وشناختن آن منحصر به‌وی‌شدواسنادهای‌آن بروایت وی منتهی گردید و کتب بسیاری‌دراین فن تألیف کرد و مردم بتألیفات وی اعتماد کردند و از دیگر کتب روگردان شدند و از میان تألیفات وی بیش از همه به‌کتاب «التیسیر» اعتماد کردند.

آنگاه در اعصار بعد ابوالقاسم ابن فیره از مردم شاطبه[3] پدیدآمد و بر آن

1 - Denia 2 - مقصود جزایر بالئار Les Baléares 3 - Xativa

شد که آنچه را ابوعمرو در تجوید تدوین کرده تهذیب و تلخیص کند و آنگاه کلیهٔ آنها را در قصیده‌ای بنظم آورد و نامهای قراء را بطور معما بترتیب حروف ابجد وروش استواری در آن قصیده گردآوری کرد تا کسی که باختصار بخواهدقصد آموختن آن کند برای او میسر گردد وهم بسبب نظم از بر کردن آن سهلتر باشد. این است که بطور جامع وشیوهٔ نیکی آن فن را گرد آورد و مردم توجه‌خاصی به از بر کردن و آموختن آن بکودکان مکاتب مبذول میداشتند ودر شهرهای‌مغرب و اندلس متداول گردید.

و گاهی فن‌رسم(الخط) را نیز به‌فن قراآت افزوده‌اندوآن عبارت ازاوضاع حروف آیات قرآن و رسوم خطی آنها در مصحف (عثمان) است چه درآن حروف بسیاریست که شکل و رسم نوشتن آنها برخلاف قواعد و اصولی است که در خط معمول است مانند افزودن «یاء» در «بأیید»[1] و افزودن « الف » در « لااذبحنه »[2] (ولااوضعوا)[3] و « واو» در جزآؤالظالمین[4] و حذف الف در یك موضع و بقای آن در جای دیگر و «تاء»هائی که بصورت ممدود رسم شده است و اصل این است که تاء مربوط بشکل «هاء» نوشته شود وجز اینها. وما علت اینگونه رسم‌الخط مخصوص قرآن را در فصل خط یاد کردیم.

وچون‌اینگونه اختلاف در بارهٔ اشکال‌و قانون خط پدیدآمد ناگزیر به‌حصر آنها شدند . از این‌رو مردم (دانشمندان) هنگامی که در بارهٔ علوم (دینی) تألیفاتی می کردند دراین‌خصوص نیز بحث وتحقیق میپرداختند ودرمغرب این فن را ابو- عمرو دانی که نام اورا یاد کردیم تکمیل کرد و در بارهٔ آن کتابهائی فراهم‌آورد که مشهورترین آنها کتاب « مقنع » است و این کتاب مورد توجه و اعتماد مردم قرار گرفت و در میان آنان متداول گردید و ابوالقاسم شاطبی(ابن فیره) مطالب

---

۱ - رجوع به‌سورهٔ الطور آیهٔ ۴۷ شود .
۲ - رجوع بسورهٔ النمل، آیهٔ ۲۱ شود.
۳ - ولاوضعواخلافکم، سورهٔ التوبة آیهٔ ۴۷.
۴ - سورهٔ الحشر، آیهٔ ۱۷ .

آنرا در قصیدهٔ‌رائی[1] مشهور خود بنظم آورد و مردم به از بر کردن آن شیفتگی خاصی نشان دادند. سپس در بارهٔ رسم کلمه‌ها و حروف دیگری اختلاف روی‌داد که ابوداود سلیمان بن نجاح از موالی مجاهد آنها را در کتب خود یاد کرده‌است و او از شاگردان ابوعمرودانی و مشهور بداشتن علوم و روایت کتب وی بوده است. آنگاه پس از ابوداود اختلاف دیگری نیز روایت شده است و خرّاز از متأخران مغرب ارجوزهٔ دیگری بنظم آورده‌وافزون بر آنچه در کتاب مقنع آمده‌است اختلافات بسیار دیگری نیز در ارجوزهٔ خویش آورده و هریك از عقاید و آرای خلاف را بگویندهٔ آن نسبت داده است و از آن پس مردم تنها به از بر کردن ارجوزهٔ خرّاز اکتفا کردند و کتب ابوداود و ابوعمرو شاطبی رادر رسم‌الخط فرو گذاشتند.

و اما تفسیر، باید دانست که قرآن بزبان عرب و بر اسلوب بلاغت آن‌قوم نازل شده‌است وهمهٔ اقوام عرب آنرا میفهمیدند ومعانی آنرا از مفردات‌وترکیبهای آن می‌آموختند. و قرآن برای بیان توحید و واجبات دینی برحسب وقایع و اتفاقات جمله جمله و آیه‌آیه نازل میشد چنانکه برخی از آنها در عقاید ایمانی و بعضی در بارهٔ احکام پیش‌آمدها و گرفتاریهای شبانه‌روزی و برخی متقدم و بعضی متأخر است و ناسخ آن میباشد. و پیامبر،ص، آیات مجمل را بیان و تشریح میکرد و ناسخ را از منسوخ جدا می‌کرد و آنها را به اصحاب خویش می‌آموخت. این است که صحابه آنها را آموختند و بسبب نزول آیات و مقتضای‌حال آنها آگاه شدند و آنهارا ازوی روایت کردند، چنانکه ازقول وی دانسته شده‌است که منظور ازسورهٔ «اذا جاء نصر الله والفتح»[2] خبردادن خداست ازمرگ وی وامثال

---

۱ - یعنی قصیده‌ای‌که روی آن‌حرف «ر» است.

۲ - سورهٔ (النصر) آیهٔ ۱. در تفسیر رازی چنین است: «حق‌تعالی این سوره را در فتح‌مکه فرستاد. در خبر است که رسول،ص، چون این‌سوره‌آمد بگریست وگفت نعیت الی نفسی، خبرمرگ من بامن دادند. گفتند برای‌آن گفت که اورا خبرداده بودند که چون مکه بگشاید برای تو آخر عهد تو باشد و گفتند برای آنکه دانست که هر کار بنهایت‌رسد وقت زوال بود آنرا» (تفسیر ابوالفتوح‌رازی، ج ۵ ص ۵۹۷).

اینها . واینگونه روایات واخبار از صحابه، رض، نقل‌شده است و آنگاه تابعان پس از صحابه آنهارا سینه بسینه نگاهداری کرده‌اند و باز روایات مزبور از تابعان نقل گردیده وهمچنان درمیان مردم صدراسلام وسلف روایت شده‌است تاهنگامی که معلومات بصورت دانش‌ها درآمد و کتابها تدوین گردید و بسیاری از آن روایات نوشته شد وآثار واخباری که رسیده بود از صحابه و تابعان نقل وروایت‌شدوآنگاه این روایات به طبری وواقدی و ثعالبی و دیگر مفسرانی که در ردیف ایشان‌بودند رسید و آنها آنچه خدا خواست دربارهٔ آثار مزبور نوشتندو تألیف کردند . سپس علوم زبان از نظر سخنوری درموضوعات لغت و احکام اعراب و بلاغت ترکیبها جنبهٔ هنری بخودگرفت[1] و کتابها و دیوانها ترتیب داده ووضع شدازآن‌پس که لغت ملکه‌هایی از عرب بود که درآنها به‌نقل یا کتابی رجوع نمیشد وآنهم ازیادها رفت ولغت را از کتب اهل زبان فرامی گرفتند ودرتفسیرقرآن به‌آن کتب نیازمند شدند، زیرا قرآن بزبان‌عرب و برشیوهٔ بلاغت آنقوم است. و تفسیر بدوگونه تقسیم شد:

یکی تفسیر روایتی مستند به آثار و روایات نقل شده از سلف که عبارت از شناختن ناسخ و منسوخ وموجبات نزول مقاصد آیه‌ها است وبرای دانستن کلیهٔ‌این مسائل هیچ راهی بجز نقل ازصحابه و تابعان وجود نداشت ومتقدمان دراین باره مجموعه‌های کاملی فراهم‌آوردند، ولی باهمهٔ‌اینها کتب و منقولات ایشان مشتمل بر غث و سمین و پذیرفتنی و مردود استو سبب آن این‌است که‌قوم عرب‌اهل کتاب‌و دانش نبودند، بلکه خوی بادیه‌نشینی و بیسوادی برآنان چیره شده بود و هرگاه آهنگ فراگرفتن مسائلی میکردند که نفوس انسانی بشناختن‌آنها همت‌میگمارند از قبیل تکوین‌شده‌ها و آغاز آفرینش، ورازهای جهان هستی ، آنوقت اینگونه

۱ ــ مقصود از صناعی یا هنری دراینجا آن چیزیست‌که آنرا مانند یك دانش وهنر از راه‌مطالعه و عمل میآموزند .

موضوعات را از کسانی میپرسیدند که پیش از آنان اهل کتاب بوده‌اندو آنها اهل تورات از یهودیان و کسانی از مسیحیان‌اند که از کیش آنها پیروی می کردند و پیروان تورات که در آن روزگاردر میان عرب میزیستند مانند خود ایشان بادیه‌نشین بودند و از اینگونه مسائل بجز آنچه عامهٔ اهل‌کتاب میدانند باخبر نبودند و بیشتر پیروان تورات را حمیریانی تشکیل میدادند که به‌دین یهودی گرویده بودند وچون‌اسلام آوردند برهمان معلوماتی که داشتند وو ابستگی آنها به‌احکام شرعی که رعایت احتیاط در موردآنها ضرور نیست باقی بودندمانندا‌خبار آغاز خلقت و آنچه مربوط به‌پیشگوئی‌ها وملاحم بود و نظایر آنها. واین گروه عبارت‌بودند از کعب‌الاحبار ووهب بن‌منبه وعبدالله‌بن سلام ومانند ایشان. ازاینرو تفسیرهادر اینگونه مقاصد ازروایات و منقولات موقوف برایشان، انباشته شد و آنها از مسائلی بشمار نمیرفت که بااحکام بازگردد تا در صحتی که موجب عمل بآنها است تحری شود.

و مفسران در مورد آنها سهل‌انگاری کردند و کتب تفسیر را از اینگونه حکایات مملو ساختند. وریشه و منبع آنها همچنانکه یاد کردیم پیروان تورات بادیه‌نشین‌اند و آنچه را نقل میکنند ازروی تحقیق‌و آگاهی درست نیست، ولی باهمهٔ این، آن گروه شهرت یافتند و کارشان بالا گرفت، چه در دین و ملت اسلام دارای مراتب بلندی بودند و بهمین سبب از آن روزگار منقولات آنان مورد قبول واقع شد، ولی همینکه مردم درصدد تحقیق و آزمایش برآمدند و ابومحمدبن عطیه از دانشمندان متأخر درمغرب پدیدآمد، کلیهٔ این‌تفسیرهارا تلخیص کرد واز‌آن میان مسائلی‌را که بصحت نزدیکتر بود برگزید و دراین باره کتابی فراهم‌آورد که در میان مردم مغرب واندلس متداول گردید و دارای حسن مقصد است و قرطبی در کتاب دیگری بهمان شیوه و اسلوب مقاصدابن عطیه را دنبال کرد و کتاب او در مشرق شهرت یافته‌است.

گونهٔ دوم تفسیر بزبان‌بازمیگردد، مانند شناختن لغت و اعراب و بلاغت‌در

ادای معنی برحسب مقاصد و اسلوبها. و این گونه تفسیر کمتر ممکن است از نوع نخست جدا شود ومستقلا تألیف گردد، زیرا گونهٔ نخست مقصود بالذات بوده است واین نوع هنگامی‌متداول شده‌است که علوم مربوط بزبان جنبهٔ تعلیمی بخود گرفته است. فقط گاهی در بعضی ازتفاسیر گونهٔ دوم بر گونهٔ نخستین غلبه‌دارد.و بهترین تفسیرهائی که مشتمل براین‌فن میباشد کتاب کشاف زمخشری است که مؤلف آن از مردم خوارزم عراق«ایران»است، ولی‌زمخشری پیروعقاید معتزله میباشد ودر نتیجه هرجا در آیات قرآن به شیوه‌های بلاغت برمی‌خورد ازمذاهب و معتقدات فاسد ایشان استدلال میکند و بهمین سبب محققان مذهب سنت از آن دوری میجویند و به‌سبب دامگاههائی که در آن نهفته است عامهٔ مردم را از آن برحذر می‌دارند، ولی با همهٔ اینها محققان مزبور به‌رسوخ قدم وی درمسائلی که بزبان و بلاغت متعلق است اعتراف دارند. وهر گاه کسی که آنرامیخواندکاملا بمذاهب سنت آگاه باشد وراه استدلال را نیك بداندآنوقت از بدفرجامیهای آن مصون خواهد بود. پس باید مطالعهٔ آنرا مغتنم شمردچه کتاب مزبور در انواع فنون زبان دارای شگفتی‌هائی‌است.

و دراین عصر تألیفی‌از آن یکی‌ازدانشمندان عراق شرف‌الدین طیبی ازمردم توریز عراق ایران بما رسیده‌است که در آن کتاب زمخشری را شرح کرده و در بارهٔ الفاظ آن بتحقیق پرداخته است و بادلایلی‌متعرض مذاهب اعتزال آن شده و آنها را رد کرده است و آشکارمیکند که بلاغت درآیه برحسب معتقدات اهل سنت روی میدهد نه برحسب عقاید معتزله و دراین باره آنچه بخواهی مهارت‌نشان داده است با آنکه در عین حال در همهٔ فنون بلاغت هم مطالب سودمندی آورده است و بالای هر صاحب دانشی دانائی است.[1]

---

۱ ـ وفوق کل ذی علم علیم، سورهٔ یوسف آیهٔ ۷۶.

فصل ششم

در علم حدیث

دانشهای حدیث بسیارو گونا گون است. از آنجمله مباحثی است که در ناسخ ومنسوخ حدیث گفتگومیکند، و این بدان سبب است که در شریعت ما مقرر گردیده است که نسخ جایز است و وقوع آن لطفی از خدا نسبت به بندگان و تخفیفی به ایشان باعتبار مصالح آنان است که بدان برعهدهٔ ایشان گذارده است. خدای‌تعالی می‌فرماید:

هر آیه‌ای را منسوخ کنیم بهتر از آن یا مانندش را بیاوریم[۱] [و شناختن ناسخ ومنسوخ هرچند عموماً مربوط به‌قرآن وحدیث‌است، ولی آنچه دراین باره در قرآن هست در تفسیرهای آن مندرج شده است و قسمتی که اختصاص بحدیث دارد در میان دانشهای آن فصل خاصی بشمار میرود][۲].

ازاینرو هر گاه دوخبر بطریق نفی و اثبات تعارض پیدا کنند و جمع میان آنها با بعضی تأویلها دشوار گردد ومعلوم‌شود که کدام یك از آنها مقدّم‌است آن وقت تعیین می‌شود که خبر متأخر ناسخ است: وشناختن ناسخ و منسوخ از مهمترین و دشوارترین دانشهای حدیث بشمار میرود. زهری گوید«فقیهان از بازشناختن‌ناسخ حدیث پیامبر، ص، ازمنسوخ آن عاجز و ناتوانند»، ولی شافعی، رض، دراین‌دانش تبحر کاملی‌داشت[۳]. «وازجملهٔ دانشهای‌حدیث اندیشیدن دراسانید وشناختن احادیثی است که عمل کردن بآنها واجب است و چنین حدیثهائی برحسب سندی روایت می‌شوند که شروط آن کامل باشد، زیرا عمل به اخبار پیامبر ،ص، هنگامی واجب

۱ - ماننسخ من آیة اوننسهانأت بخیر منها او مثلها . سورهٔ بقره آیهٔ ۱۰۰

۲ - در چاپهای مصر و بیروت «وینی» نیست.

۳- از اینجا تا آخر ،کاترمر مطالب را در حاشیه آورده است، زیرا عبارات با قسمت دیگری که بهمین مضمون در چاپهای مصر و بیروت هست اختلاف فاحشی دارد.

می‌شود که صدق آنها برظن[1] غالب باشد و آنگاه باید درطریقی که این ظن بدست می آید اجتهاد شود و آن ازراه شناختن راویان حدیث و اطمینان به عدالت وضبط آنان حاصل میگردد وعدالت وضبط آنان با نقل ازمشاهیر و بزرگان دین که تعدیل و برائت آنان را ازجرح وغفلت تأیید کنند بثبوت میرسد و نقل آنان برای مادلیلی برپذیرفتن یافرو گذاشتن اخبار است .

همچنین‌مراتب این‌روایت کنندگان که از صحابه و تابعان میباشند ، وتفاوت ایشان در مقام ومنزلت وادراکشان دریکایك آنها از لحاظ پذیرفتن یا رد احادیث تأثیر می بخشد .

گذشته ازاین اسانید (زنجیره‌های حدیث)از لحاظ اتصال یا انقطاع آنهافرق میکند . بدینسان که راوی روایت کننده‌ای را که از وی حدیث را نقل کرده است ندیده باشد . وحدیث از عللی که برای آن موهن است سالم باشد و از لحاظ تفاوت به دو طرف منتهی می گردد که به‌قبول‌اعلی ورد اسفل حکم می‌شود و در متوسط بر حسب منقول از ائمه حدیث مختلف است .

وعالمان حدیث دراین‌باره اصطلاحات خاصی وضع نموده وآنها را برای‌این مراتب مرتب بکار میبرند مانند: صحیح وحسن و ضعیف ومرسل ومنقطع ومعضل و شاذ وغریب و دیگر عناوینی که در میان آنان متداول است، و این اصطلاحات را به‌ابوابی تقسیم کرده و اختلاف یا توافق نظر ائمهٔ حدیث را در بارهٔ هریك ازآنها آورده‌اند . همچنین در اینکه چگونه راویان حدیث را از یکدیگر فرا میگیرند تحقیق می کنند از قبیل‌قرائت یا کتابت یا مناوله[2] یا اجازه ،و در بارهٔ تفاوت این مراتب و اختلاف عالمان حدیث در رد یا قبول آنها بحث می کنند .

و آنگاه بدنبال اینگونه احادیث الفاظ و اصطلاحاتی را که در متون‌حدیث

۱ـ ظن بمعنی اعتقاد راجح با احتمال نقیض‌آن است ودرتعیین وشك هم بکار میرود. (اقرب‌الموارد)

۲ـ مناوله این‌است‌که سماع کتاب را بکسی اعطا کنند وبگویند بتو اجازه دادم این‌کتاب را از من روایت کنی ومجرداعطای کتاب‌کافی نیست .(ازتعریفات جرجانی)

آمده می‌آورند مانند غریب یا مشکل یا تصحیف یا مفترق و مختلف و آنچه مناسب آن باشد اینها قسمت عمدهٔ مسائلی است که محدّثان در بارهٔ آنها بحث و تحقیق می کنند . و در عصرهای پیشین وضع ناقلان حدیث مانند صحابه و تابعان در نزد همشهریان آنان معلوم ومشهور بوده است چنانکه گروهی از آنان در حجاز و برخی در شهرهای عراق چون بصره و کوفه وجمعی درشام ومصر میزیسته و همهٔ آنان در عصر خویش نامور وشهرهٔ زمان خود بوده‌اند، ولی شیوهٔ مردم حجاز در آن اعصار از لحاظ اسانید حدیث و استواری در صحت‌از دیگران نیکوتر و بر تر بوده‌است چه آنان در شرایط نقل حدیث از قبیل عدالت و ضبط سخت گیری میکرده ، و از پذیرفتن احادیث منسوب به‌راویان ناشناخته امتناع میورزیده‌اند .»[1] [و ازدانشهای حدیث آشنائی بقوانینی است که‌ائمهٔ حدیث آنها را وضع کرده‌اند تازنجیرهٔحدیث (اسناد) و راویـان و نامهای آنانرا بشناسند و بچگونگی فـرا گرفتن حدیث از یکدیگر واحوال وطبقات محدثان واختلاف اصطلاحات ایشان آشنا شوند وخلاصهٔ این دانش این است که اجماع مقرر داشته است عمل کردن به خبر ثابت از پیامبر (ص) واجب است بشرط آنکه ظن برصدق آن غالب باشد وآنوقت بر مجتهدواجب است در طرقی که این ظن را بدست میآورد تحقیق کند و این طرق از راه‌مطالعه‌در بارهٔ زنجیرهٔ حدیث حاصل می‌شود که بعدالت و ضبط و استواری (اتقان) و برائت راویان از سهو وغفلت پی‌برد و عدول امّت این صفات را در بارهٔ وی وصف کنند. و سپس تفاوت مراتب آنانرا دراین صفات بدانند و آنگاه بچگونگی روایت آنان از یکدیگر آگاه شود از قبیل اینکه‌راوی از شیخ سماع کرده یاحدیث را نـزد او قرائت کرده یا سماع حدیث کرده و آنرا نوشته است « کتابت » یا آنرا پس از

1 ـ تا آخر گیومه مطالبی است که در متن چاپ پاریس نیست و کاترمر آنها را در حـاشیه آورده است وهمین مطالب در متن چاپ پاریس با اختلاف عبارت آمده است و در چـاپهـای مصر و بیروت نیست ومن آنها را در داخل‌کروشه نقل‌کردم . نسخهٔ «ینی» در بیشتر موارد با چاپهای مصر وبیروت مطابق است.

فرا گرفتن یادداشت کرده است «مناوله» یااز شیخ در صحت وقبول روایات منقول بکسب اجازه نائل آمده است .

و برترین‌مراتب مقبول در نزد ایشان صحیح و آنگاه حسن است وفروترین مراتب آن ضعیف است و این مرتبه برمرسل ومنقطع ومعضل ومعلّل وشاذ وغریب ومنکر (به فتح‌ك) نیز مشتمل میباشد. برخی از آنها حدیث‌هائی‌است که در رد آنها همرأی شده‌اند وهمین وضع در خصوص حدیث صحیح نیز پیش آمده است یعنی از جملهٔ آن حدیثهائی است که بر قبول و صحت آنها متفق شده‌اند و حدیثهائی هم هست که در بارهٔ آنها اختلاف کرده‌اند و در تفسیر این عناوین میان ایشان‌اختلاف بسیار است .

آنگاه بدنبال این مباحث سخن را به‌الفاظی کشانده‌اند که درمتون واردشده است چون غریب یامشکل یاتصحیف یا مفترق . و برای‌کلیهٔ این فصول قانونی وضع کرده‌اند که بیان این مراتب وعناوین را تضمین میکند و از راه یافتن نقص بطریقه‌هائی که دارند ممانعت میکند و آنها را مصون میدارد .

ونخستین کسی که‌این‌قانون‌راوضع کرده ابوعبدالله حاکم‌است که‌ازبزرگان وائمهٔ حدیث بشمار میرود و او دانشمندی است که این دانش را تهذیب کرده و محاسن‌آنرا نمودار ساخته است و تألیفات وی در این باره مشهور است: آنگاه‌پس از وی دیگر پیشوایان حدیث در این دانش بتألیف پرداخته‌اند، و مشهورترین تألیف متأخران دراین باره کتاب ابوعمروبن صلاح است که در اوایل قرن هفتم میزیست ، و بدنبال وی محی‌الدّین نووی مانند کتاب ابوعمرو تألیفی کرد و همان شیوهٔ اورا بر گزید. و فن حدیث دارای هدفی شریف است، زیرا این فن عبارت‌از شناختن‌قواعدی‌است که بدانها سنّت‌های منقول‌ازصاحب شریعت حفظ میشودتامقبول و مردود معین گردد.

و باید دانست که صحابه و تابعانی که راویان سنّت بوده‌اند در شهرهای

اسلامی نامبردارند و گروهی از آنان در حجاز و کوفه و بصره و آنگاه برخی در شام و مصر بسر میبرده‌اند و همهٔ آنان در عصر خویش نامور و مشهور بوده‌اند.

و شیوهٔ مردم حجاز در زنجیرهٔ حدیث برتر و در صحت استوارتر از دیگران بوده است، زیرا آنان در شرایط نقل حدیث مانند عدالت وضبط سختگیری میکرده و از قبول گفتارهای راویان گمنام و ناشناس دوری می‌جسته‌اند]. و سند[1] طریقهٔ حجازی پس از سلف امام مالك عالم مدینه، رض، بود و سپس اصحاب او مانند امام ابوعبدالله محمدبن ادریس شافعی [، رض، و ابن وهب و ابن بکیر وقعنبی و محمد ابن حسن و پس از ایشان][2] امام احمدبن حنبل و نظایرایشان بدین پایگاه نائل آمدند. و دانش شریعت در آغاز کار نقل صرف بود [و در آن بحث و اندیشه ورأی و تعمق در قیاس وجود نداشت][2] که سلف بدان قصد کردند وصحیح آنرا جستند تا آن راتکمیل کردند. ومالك، رح، کتاب الموطأ را [بەشیوهٔ حجازیان][2] تدوین کرد و در آن اصول احکام صحیحی را که همه بر آنها همرأی ومتفق بودند بنوشت وآن را برحسب ابواب فقه مرتب کرد. سپس حافظ[3] شناسائی طرق احادیث و زنجیره‌های مختلف [حجازی و عراقی و جز اینها][2] را مورد توجه قرار داد و چه بسا که اسناد حدیث از طرق متعدد و راویان گوناگون میباشد [و گاهی در برخی از احادیث طریق و راوی آن یکی است و در فصول فقه احادیث بر حسب اختلاف معنی‌هائی که مشتمل بر آنها می‌باشند به انواع گوناگون و مکرر آورده می شوند][4] وآنگاه محمدبن اسماعیل بخاری که در عصر خود پیشوای محدثان بود پدیدآمد [و دایرهٔ روایت را توسعه بخشید][2] و در مسند خویش بنام صحیح احادیث سنت را برحسب ابواب هر یك تخریج کرد وکلیهٔ طرق حجازیان وعراقیان و شامیان را نیز در نظر

---

۱ - «سید» در چاپ (پ) ولی صحیح «سند» است. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت نیست.

۳ - ظاهراً منظور حافظ مزنی‌است که از شاگردان نووی بوده است. رجوع بطبقات‌الشافعیهٔ ابوبکر ابن‌هدایةالله‌الحسینی ص۸۷ - ۸۸ شود. ۴ - در چاپهای مصر و بیروت چنین است: « وگاهی حدیث برحسب اختلاف معنی هائی که مشتمل برآنها می‌باشد در فصول متعدد آورده میشود».

گرفت و بر احادیثی اعتماد کرد که بر آنها اجماع شده بود ومورد اختلاف نبودند و یك حدیث را چند بار یاد کرد بدینسان که آن را در هر باب بمعنائی که مناسب آن بود می آورد و ازاین رو احادیث وی [چنانکه اشاره کردیم درابواب گوناگون برحسب اختلاف معانی آنها][1] تکرار شد وبنابراین کتاب وی مشتمل برهفت هزار و دویست[2] حدیث است که سه هزار آنها مکرر می باشد وتفاوت طرق و زنجیره‌های هریك را بطور جداگانه در هر باب آورد. سپس امام مسلم بن حجاج قشیری، رح، پدیدآمد و مسند صحیح خویش را فراهم آورد و در نقل احادیثی که بر صحت آنها اجماع شده بود همان شیوهٔ بخاری را پیروی کرد، ولی احادیث مکرر را نیاورد و طرق و زنجیره‌های حدیثها را جمع کرد و فصول کتاب را بر حسب ابواب و تفسیرهای فقه ترتیب داد و با همهٔ این صحیح بخاری و مسلم جامع نبود و مردم (محدثان) در این باره مستدرکاتی بر آنها افزودند. آنگاه ابو داود سیستانی و ابو-عیسی ترمذی وابو عبدالرحمن نسائی[3] مسندهائی درسنن موسع‌تراز صحیح نوشتند. وبدانچه در آن شروط عمل فزونی یافته باشد آهنگ کردند: یا از رتبهٔ عالی در اسانید، و آن صحیح است بنابرمعروف و یا ازآنکه از حسن و غیره دون آن باشد تا این روش برای سنت و عمل سرمشقی گردد.

اینهاست مسندهای مشهور و مورد اعتماد در اسلام که عبارت از امهات کتب حدیث در سنت است.

«و هر چند اینگونه کتب متعدد باشند، غالباً مطالب آنها به همین امهات راجع میشود. و علم حدیث عبارت از شناسائی کلیهٔ این شروط و اصطلاحات است و چه بسا که قسمت ناسخ و منسوخ را جداگانه تألیف میکنند و آن را فنی مستقل بشمار میآورند همچنین در بارهٔ احادیث غریب نیز این شیوه را بکار می برند و محدثان در

۱ - در چاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ - در متن چاپهای مصر و بیروت « نه هزار » است لیکن محرر در حاشیه نوشته است : نه هزار آن‌است که درمتن‌آمده، ولی برحسب نوشتهٔ نووی در شرحی که برصحیح مسلم نوشته است هفت هزار است. ۳ - نسوی (پ).

این قسمت کتب مشهوری تألیف کرده‌اند، گذشته از اینها مؤتلف و مختلف را نیز جداگانه تألیف میکنند. وعالمان دردانش‌های حدیث کتب بسیاری تألیف کرده‌اند و از بزرگان و پیشوایان آنان باید ابو عبدالله حاکم را نام برد که تألیفات وی‌در این باره مشهور است و او کسی است که این‌دانش را تهذیب کرده و محاسن آن را نمودار ساخته است و مشهورترین تألیف متأخران در این باره کتاب ابو عمروبن صلاح است که در اوائل قرن هفتم می‌زیست و به دنبال وی محی‌الدین نووی مانند کتاب ابو عمرو تألیفی کرد و همان شیوهٔ او را بر گزید. وفن حدیث دارای‌هدفی شریف است، زیرا این‌فن عبارت ازشناختن قواعدی است که بدانها سنت‌های منقول ازصاحب شریعت حفظ میشود»[1]. [ومسندهای دیگری نیز به مسندهای پنجگانهٔیاد ـ کرده ملحق شده است مانند مسند ابو داود طیالسی و بزار و عبدبن حمید و دارمی و ابو یعلی موصلی و امام احمد (ابن حنبل) که به قول ابن صلاح به قصد روایت مسندها از صحابه تألیف شده‌است بی‌آنکه بتوان به‌آنها استدلال کرد. و از امام احمد روایت شده‌است که وی به پسرش‌عبدالله در بارهٔ کتاب مسندش گفت: این کتاب مشتمل بر سی و یك هزار حدیث است وحتی گروهی از اصحاب امام احمد گفته‌اند امام احمد مسند را برای ما قرائت کرده و گفته است این کتاب را از میان‌هفتصد و پنجاه هزار حدیث بر گزیده‌ام و هر یك از احادیث نبوی که مورد اختلاف مسلمانان واقع‌شده باشد و آن‌را دراین مسند نیابند، چنین‌حدیثی حجت نخواهد بود.

واین نشان می‌دهد که استدلال بکلیهٔ حدیث‌های‌مسند اوصحیح است ومخالف گفتار ابن‌الصلاح می‌باشد، و این قسمت را از کتاب مناقب امام احمد تألیف ابن جوزی نقل کردم][2]. و در این روزگار هیچ گونه حدیثی تخریج نمی گردد و استدراك آن را بر عهدهٔ متقدمان گذاشته‌اند، زیرا عادت گواهی می‌دهد که آن

---

۱ ـ مطالب داخل گیومه راکاترمر در حاشیهٔ چاپ پاریس‌آورده ومی‌نویسدآنها را از نسخه‌های‌خطی C وD که در دسترس وی بوده نقل کرده است. ۲ ـ در چاپهای مصر و بیروت نیست.

پیشوایان بسبب تعداد بیشمار و پیوستگی اعصارشان بیکدیگر و داشتن شایستگی و اجتهاد کسانی نبودند که از سنتی غفلت ورزند یا آن را فرو گذارند تا متأخران بدان آگاه شوند و چنین چیزی از آنان بعید است، بلکه توجه عالمان حدیث در این روزگار به تصحیح امهات نوشته شده و ضبط آنها به روایت از مصنفان آن مبذول میشود و همچنین در نسبت اسانید حدیث به مؤلف و معروض داشتن آن بر شروط و احکامی که در دانش حدیث مقرر است به تحقیق و مطالعه می‌پردازند تا زنجیره‌ها از مبدأ تا پایان بطور استوار بهم پیوسته شوند. وعالمان امروز در این باره جز در موارد قلیلی از دائرهٔ امهات پنجگانه گام بیرون ننهاده و به چیزی افزون‌تر از آنها توجه نکرده‌اند. اما صحیح بخاری از لحاظ رتبه در برترین پایه‌ها قرار دارد و شرح آن به نظر مردم دشوار آمده و مقصد آن را مغلق یافته‌اند، زیرا خواننده برای درك آن بشناسائی طرق متعدد و اطلاع از احوال رجال آن که از اهل حجاز و شام و عراق‌اند ومردم (محدثان) در بارهٔ آنها اختلاف کرده‌اند، نیازمند می‌باشد؛ به همین سبب خواننده در آموختن تراجم آن بایددقت نظر بکار برد، زیرا او ترجمه را شرح می‌دهد و در ضمن آن حدیث‌را بوسیلهٔ سندیا طریقی می‌آورد و آنگاه به ترجمهٔ دیگری میپردازد وهمان حدیث‌را دراینجاهم بعینه میآورد، چه‌حدیث مزبورمتضمن معنائی‌است که‌آن باب‌را بدان تفسیر کرده‌است وهمچنین آنرا درضمن چندین ترجمه میآورد تا آنکه حدیث در ابواب متفرق بسیاری برحسب معانی مختلف آن تکرار می‌شود. [و ازموارد قابل نظر و تأمل در تراجم بخاری بیان مناسبت میان ترجمه‌ها و احادیثی است که در ضمن آن آورده است، چه در بسیاری از این ترجمه‌های احوال مناسبت میان آنها و احادیثی که آورده است پوشیده میباشد و مردم دربیان آنها گفتگوهای مفصل کرده‌اند چنانکه در کتاب «الفتن» ذیل بابی که در آن به ترجمه پرداخته گوید: «باب تخریب ذوالسویقتین از حبشه»[1] این عدم تناسب روی

---

۱ - ذوالسویقتین لقب سپاهی که کعبه را خراب خواهدکرد (منتهی‌الارب).

داده است، وی دراین باب قول خدای تعالی را که میفرماید: «وهنگامیکه خانهٔ کعبه را برای مردمان، محل ثواب وامن گردانیدیم»[1] ذکر کرده ومطلبی بر آن نیفزوده است و وجه مناسبت میان این ترجمه و آنچه در باب آمده برمردم پوشیده شده است. برخی از کسان میگویند مصنف، رح، ترجمه‌های احوال را در غلط نویس مینوشته وسپس احادیث را برحسب آنچه برای او میسر شده در هر ترجمه میآورده است و پیش از آنکه مطالب مربوط به ترجمه‌ها را تکمیل کند در گذشته است و کتاب وی بهمینسان روایت شده است. و از اصحاب ابن بکار قاضی غرناطه که در واقعهٔ طریف بسال ۷۴۱ شهید شده وپیوسته صحیح بخاری را تدریس میکرده است. شنیدم که وی میگفته است منظور بخاری ازاین ترجمه تفسیر آیه بدین مفهوم بوده است که این‌امرمشروع‌است نه مقدر، زیرا اشکال از آنجا پیدا شده که «جعلنا»را به «قدرنا» (یعنی‌مقدر کردیم) تفسیر کرده‌اند، ولی اگر آنرا به «شرعنا»(یعنی‌مشروع ـ کردیم) تفسیر کنند آنوقت در تخریب ذوالسویقتین خانهٔ کعبه را پوشیدگی وجود نخواهد داشت.

من این گفتار را ازشیخمان ابوالبرکات بلفیقی شنیدم که آنرا به ابن البکار نسبت میداد و ازبزرگترین شاگردان‌او بشمارمیرفت][2] و کسی که‌صحیح بخاری‌را شرح کند وکلیهٔ این نکات را به طور کامل در آن نیاورد حق شرح را ادا نخواهد کرد مانند ابن بطال و ابن مهلب و ابن تین‌و امثال ایشان.

و من بسیار از شیوخ کشورمان، رح، شنیدم که میگفتند شرح کتاب بخاری دینی بر عهدهٔ‌امت است ومقصود آنان‌این بود که هیچیك از عالمان امت اسلام‌بدین (استواری) واعتبار شرحی چنانکه باید ننوشته (ودین خود را ادانکرده است).

و اما صحیح مسلم بسیار مورد توجه عالمان مغرب واقع شده وهمه‌بدان‌روی

---

۱ ـ واذجعلناالبیت مثابة للناس و امناً. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۹. ۲ ـ درچاپهای مصر و بیروت نیست.

آورده و به‌اجماع آنرا بر کتاب بخاری ترجیح داده‌اند. [ابن صلاح گوید: صحیح مسلم ازاینرو بر کتاب بخاری برتری دارد که ازحشوو زواید کتاب بخاری تهذیب شده‌است][1] و اخبار ناصحیحی را که بروفق شرط آن نبوده حذف کرده است. و بیشتر اینگونه اخبار در ترجمه‌ها آورده شده است. و امام مازری از فقهای مالکی شرحی بر صحیح مسلم نوشته و آنرا به «المعلم بفوایدالمسلم» نامیده است. این شرح مشتمل بر زبده‌ای از دانش حدیث و چندین‌قسمت از فصول فقه است. آنگاه قاضی‌عیاض پس‌از مازری آن راتکمیل کرده و به «اکمال‌المعلم» نامیده‌است. و بدنبال آن دو، محیی‌الدین نووی بشرح کامل دو کتاب مزبور پرداخته و نکات بسیاری بر آنها افزوده است و شرحی وافی و کامل بوجود آورده است؛ واما شرح کتب سنتهای دیگر که قسمت عمدهٔ مآخذ فقهاست بیشتر در کتب فقه آمده است جز قسمتهائی که بدانش حدیث اختصاص دارند که عالمان شرحها و کتب بسیار در بارهٔ آنها نوشته ومسائلی از آنها را که در دانشهای حدیث مورد نیاز میباشد بطور کامل شرح کرده‌اند از قبیل موضوعات و مسندهائی که مشتمل بر احادیث متداول در سنت میباشند. و باید دانست که مراتب احادیث دراین دوران همچون‌صحیح وحسن و ضعیف و معلول و جزاینها ازهم بازشناخته شده و پیشوایان و کهبدان[2] حدیث آنها را مرتب کرده و شناخته‌اند و اکنون طریقی برای تصحیح آنچه در گذشته صحیح تشخیص داده شده باقی نمانده است. و پیشوایان حدیث در روزگارهای پیشین احادیث را به طرق و زنجیره‌های آنها میشناختند، چنانکه اگر حدیثی را بدون زنجیره وطریق خود آن روایت میکردند در مییافتند که بدان تغییر راه یافته است ونظیر چنین امری برای امام محمدبن‌اسماعیل بخاری روی داده‌است، چه‌اوهنگامی که وارد بغداد شد محدثان در صدد آزمایش وی برآمدند و احادیثی را ازوی سؤال کردند که زنجیره‌های آنها را زیرو رو کرده بودند، بخاری گفت: من از

۱ - در چاپهای مصر بیروت نیست.
۲ - ناقدان.

چنین حدیثهائی آگاه نیستم ولی : خبر داد مرا فلان ... و سپس همهٔ آن احادیث را بروضع صحیح آنها قرائت کرد و هر متنی را به زنجیرهٔ آن باز گرداند و بدینسان محدثان بغداد به پیشوائی وی اعتراف کردند.

و نیز باید دانست که روایات ائمهٔ مجتهدان در این باره یکسان نبوده‌است. برخی دارای روایت بسیار و بعضی اندك بوده‌اند. چنانکه میگویند روایت ابوحنیفه (رح) به‌هفده یا درهمین حدود (تاپنجاه حدیث) رسیده است و روایاتی که صحت آنها در نزد مالك ،رح، بثبوت رسیده‌همان مقداریست که در کتاب الموطأ آمده‌است که سیصدحدیث یا قریب به آن است[1] واحمدبن‌حنبل ،رح، در مسند خویش سی‌هزار حدیث[2] آورده است و روایت هر یك از آنان بمقداریست که اجتهادشان آنانرا به آن اندازه رسانیده است. و گاهی بعضی[ازمتعصبان کجرو[3]] چنین میگویند که برخی‌از پیشوایان در حدیث کم‌بضاعت بوده‌اند و ازاینرو روایت ایشان اندك بوده است؛ در صورتیکه چنین عقیده‌ای در بارهٔ پیشوایان بزرگ بهیچرو مورد ندارد. زیرا شریعت حتماً از کتاب (قرآن) وسنت استنباط میشود و کسی که در حدیث کم بضاعت باشد بر او لازم میشود که آنرا بجوید و روایت کند و دراین راه بکوشد وهمواره آمادهٔ فراگرفتن آن باشد تا بتواند دین را از اصول صحیح بدست‌آورد و احکام را ازصاحب دین و کسی که از سوی خدا مبلّغ آن است فرا گیرد. و البته کسانی از پیشوایان کمتر روایت دارند که به‌سبب برخورد بانکوهشها دراین راه وعللی که مایهٔ قدح در طرق حدیث میشود روایات کمتری برمیگزینند بویژه که‌در نزد بیشتر محدثین جرح مقدم‌است، ازاینرو اجتهاد چنین کسانی را بجایی‌میرساند که از روایت احادیث مشکوك‌خودداری کنند وهرچه بیشتر احتیاط میکنند،روایت

۱- در شرح زرقانی برالموطأ اقوال عدهٔ احادیث آن بدینسان حکایت شده است : الف - پانصد ، ب- هفتصد ، ج - هزاروهفتصد و بیست . ه - ششصدوشصت‌وشش ، د - هزاروهفتصد و بیست . ه - ششصدوشصت‌وشش ، ولی در آن قولی که بارقم این نسخه تطبیق شود وجود ندارد (نصر هورینی) .

۲ - پنجاه هزار ؛ (ك) چهل‌هزار (CوD) نسخ خطی دسلان .

۳- از «ینی»

آنان بسبب ضعف طرق کمتر شود . گذشته ازاین مردم حجاز از عراقیان روایت حدیث بیشتر دارند، زیرا مدینه جایگاه هجرت و مسکن صحابه است و کسانی از صحابه که بعراق رفته‌اند بیشتر به جهاد مشغول بوده‌اند و امام ابوحنیفه ازاینرو کمتر روایت داشت که در شروط روایت و نقل وضعف روایت حدیث یقینی هنگام معارضهٔ آن با فعل نفسی سختگیری می کرد و بدین سبب روایت او تقلیل یافت نه ازاینرو که روایت حدیث را فرو گذاشت و زینهار که وی بعمد حدیث را ترك گفته باشد، زیرااواز مجتهدان بزرگ درعلم حدیث بود وشیوهٔ او درمیان عالمان(حدیث) مورد اعتماد و تکیه گاه بشمار می‌رفت ونظر وی در رد و قبول اعتبار داشت ولی دیگر محدثان که اکثریت را تشکیل میدهند شروط حدیث را وسعت دادند و در نتیجه روایات ایشان افزایش یافت و همهٔ آنان مجتهدند و بحسب اجتهادخویش عمل میکنند . و اصحاب ابوحنیفه که پس از وی شروط حدیث را وسعت دادند روایات بسیار داشتند. وطحاوی روایت کرد وحدیث بسیار آورد ومسندی تألیف کرد که از کتب با اهمیت بشمار میرود، ولی با همهٔ این باصحیحین (صحیح بخاری و مسلم) برابری نمیکند، زیرا چنانکه گفته‌اند شروطی که بخاری و مسلم در کتب خویش بدانهاتکیه کرده‌اند مورد اجماع می باشد، ولی شروط طحاوی چنان‌نیست که همه‌برآنها همرأی باشند و در آن روایت از کسان گمنام و ناشناخته و جز آن نیز هست وبهمین‌سبب صحیحین وبلکه کتب معروف سنّتها و احادیث برمسندطحاوی مقدم است، زیرا شرط وی ازشروط ایشان مؤخرمیباشد و ازاینرو در بارهٔ صحیحین گفته‌اند که باجماع آنهاراپذیرفته‌اند، بدین سبب که درصحت شروط آنها اجماع کرده‌اند پس خواننده نباید دربارهٔ بزرگان دین شك و ریب بخود راه دهد(و از اینکه روایت کم دارند اندیشهٔ بد کند) چه آنان شایسته‌ترین کسانی هستند که سزاست در حقشان ظن جمیل داشته‌باشیم وخواستار یافتن دلایل صحیح برای آنها

باشیم[1]. [دیگر از دانشهای حدیث این‌است که قانون‌نقد را دربارهٔ یکایك احادیث در هر باب و در ترجمه‌های آنها بکار برند چنانکه حافظ ابوعمرو بن‌عبدالبّر و ابومحمدبن حزم وقاضی عیاض و محی‌الدین نووی و ابن‌العطار پس از عیاض و نووی این شیوه را برگزیده وبسیاری‌ازپیشوایان مشرق ومغرب‌نیز ازآنان‌پیروی کرده‌اند وهرچند آنان هنگام بحث در بارهٔ احادیث تنها بقانون مزبور اکتفا نکرده و از اصول دیگری نیز مانند استدراك متون ولغات و اعراب آنها سخن رانده‌اند، ولی گفتگوی ایشان در موضوع زنجیره‌ها از لحاظ فن حدیث جامع‌تر ومفصل‌تر است.

اینهاست‌انواع دانشهای‌حدیث که درمیان پیشوایان عصرهای گذشته متداول بوده است وهم اکنون‌نیز مورد تحقیق و توجه است، و ایزد راهنمای آدمی‌بسوی راستی و یاری دهندهٔ وی بر آن‌است].

فصل ۷
در دانش فقه و مباحثی از فرایض که بدان وابسته است

فقه شناسائی احکام خدای تعالی در بارهٔ افعال کسانی است که مکلف میباشند بدینسان که دانسته شود کدام فعل آنان واجب یا حرام و کدام مستحب یامکروه یا مباح است. و این احکام را از کتاب (قرآن) وسنّت وادلّه‌ای که شارع برای شناختن‌احکام مقررداشته فرامیگیرند وبنابراین‌هرگاه احکام از ادلّهٔ مزبوراستنباط شود چنین‌احکامی را فقه میگویند. بااینکه در میان سلف اختلافات اجتناب‌ناپذیری وجود داشت، آنها احکام را از ادله استنباط میکردند. وعلت ناگزیر بودن‌اختلاف

---

۱ ـ در چاپهای مصر و بیروت در اینجا فصل بدینسان پایان می‌یابد: «وخدا سجانه وتعالی بآنچه در حقایق امور هست داناتر است» وپایان فصل در نسخهٔ‌خطی«ینی‌جامع» چنین است: «وخدا راهنمای براستی ویاریگر بدانست»، ولی درچاپ پاریس قریب نیم صفحهٔ دیگر هست که ترجمهٔ آنرادر داخل‌کروشه آوردم.

میان آنان این بود که غالب ادله از نصوص[1] استخراج میشد و نصوص هم بزبان عرب بود که الفاظ آن امکان دارد برمعانی بسیاری اطلاق شود و میان سلف دربارهٔ این امکانات احکام شرعی مستخرج از این الفاظ اختلافاتی بود که معروف است. همچنین طرق سنت از لحاظ ثبوت گوناگون است و احکامی که از سنت گرفته می‌شود اغلب بایکدیگر تعارض دارد و برای رفع تعارض چاره‌ای جز توسل به ترجیح نیست که در آنهم خواه نا خواه اختلاف روی میدهد.

دیگر آنکه ادله‌ای که جز نصوص باشد نیز مورد اختلاف میباشد و نیز نصوص برای وقایع جدید وافی نیست، و آنچه از اینگونه حوادث داخل در نصوص نباشد آنرا بر منصوصی حمل میکنند که میان آنها مشابهتی باشد.

اینها همه [انگیزه‌هایی][2] برای اختلافات اجتناب ناپذیر میباشد و ازهمینجا میان سلف و پیشوایان پس از ایشان، اختلاف نظر روی‌داده‌است.

گذشته ازاین کلیهٔ صحابه اهل نظر وفتوی نبودند و از همهٔ آنان امکان نداشت تکالیف دینی را فرا گیرند، بلکه این امر تنها به حافظان قرآن[3] و کسانی اختصاص داشت که به‌ناسخ و منسوخ ومتشابه ومحکم و دیگر راهنمائیهای قرآن آشنا بودند چه آنان این معلومات را یا مستقیماً ازخود پیامبر (ص) آموختند ویا از بزرگانشان که گفتار او را شنیده بودند فرا گرفتند و بهمین سبب چنین کسانی را قرّاء مینامیدند یعنی آنانکه قرآن راقرائت میکنند، زیرا عرب ملتی امّی بود (یعنی بنوشتن و خواندن آشنائی نداشت) و ازاینرو کسانی که قاری قرآن بودند بدین نام اختصاص یافتند چه این امر در آن روز در نظر آنان شگفت شمرده میشد. و در صدر اسلام وضع بر همین منوال باقی بود. پس از چندی شهرهای اسلامی توسعه یافت و به عظمت و ترقی نائل آمد و بیسوادی (امیّت) در نتیجهٔ ممارست در کتاب (قرآن)

۱ـ نصوص ج نص است ونص دراصطلاح برکتاب (قرآن) وسنت اطلاق گردیده که دراینجا همین معنی از آن اراده شده است. رجوع به: «کلیات ابوالبقا» و «تعریفات جرجانی» شود. ۲ـ از«ینی» درچاپهای مصر و بیروت بغلط (اشارات) است. ۳ ـ در «ینی» راویان قراآت است.

ازمیان عرب رخت بر بست و استنباط امکان یافت و فقه کامل شد . و در زمرهٔ فنون وعلوم بشمار آمد و آنوقت نام حافظان قرآن تغییر یافت و بجای قاری آنانرا فقیه یا عالم خواندند و فقه در میان آنان بدو طریقه منقسم شد : یکی شیوهٔ اهل رأی و قیاس که‌در میان مردم عراق متداول بود و دیگر شیوهٔ اهل حدیث که‌بمردم حجاز اختصاص داشت و بعلتی که یاد کردیم حدیث‌در میان مردم عراق کمتررواج داشت و ازاینرو بسیار به قیاس پرداختند و در آن مهارت یافتند و بهمین سبب آنها را اهل رأی میخواندند .

پیشوای عراقیان امام ابوحنیفه بود که شیوهٔ قیاس در نزد او و اصحابش پایدار و مستقر شده بود و پیشوای حجازیان نخست مالك بن انس و پس از وی شافعی بود .

دیری نگذشت که دسته‌ای از عالمان قیاس را انکار کردند و عمل بآن را باطل شمردند و ایشان «ظاهریه» بودند که کلیهٔ مدارك احکام شرع را منحصر در نصوص و اجماع می‌دانستند و قیاس جلی و علت منصوص را به نص باز گرداندند زیرا نص برعلت‌در تمام موارد آن همچون نص بر حکم است . پیشوای این‌مذهب داودبن علی و پسرش و اصحاب آن دو بودند .

سه مذهبی که یاد کردیم ؛ مذهب مشهور جماعتهای کثیری در میان امت بود و خاندان رسول ازآنان جداشدند و مذهب‌و فقه جداگانه‌ای ایجاد کردند و بدان یگانه بودند و آن را بر حسب عقیدهٔ خودشان در قدح کردن بعضی از صحابه بنیان نهادند و بعصمت امامان قائل شدند و اختلاف را از گفته‌های ایشان رفع کردند و همهٔ اینهااز اصولی واهی است.

همچنین خوارج نیز انشعاب کردند،ولی‌عامه و اکثریت مردم بمذاهب‌ایشان اعتنا نکردند، بلکه‌جانب انکار و قدح آن را افزون کردند و به‌همین‌سبب‌چیزی از مذاهب ایشان نمیشناسیم و کتب آنان را روایت نمیکنیم واثری از هیچ یک از

آنها بجز در همان موطن و بلاد خودشان وجـود ندارد . چنانکـه کتب شیعه در کشورهای خودشان و درهرجـا که به‌تشکیل‌دولتی موفق شده‌اند خواه درمغرب یا در مشرق و یمن، متداول‌است. کتب خوارج نیز چنین است وهریك ازاین فرقه‌ها دارای کتب وتألیفات و عقاید غریبی در فقه میباشند .

اما امروز بسبب ازمیان رفتن ائمهٔ ظاهریه ومخالفت اکثریت مردم بامنتسبان بدان، مذهب آنان پیروانی ندارد و عقایدشان تنها در کتب باقی مانده است و چه بسا که گاهی بسیاری از پیروان باطل [1] که بتکلف خود را بمذهب ایشان منتسب می کنند در کتب آنان بـه تحقیق می‌پردازند و سرانجام هم سود بزرگی بدست نمیآورنـد [2] و با مخالفت و انکار اکثریت مردم روبرو میشوند و گاهی‌هم کسانی بسبب فراگرفتن دانش از کتب این فرقه بی‌آنکه از معلمانی یاری جـویند ، در زمرهٔ اهل بدعت بشمار می‌آینـد.

چنانکه ابن حزم در اندلس با پایهٔ ارجمندی که‌در حفظ حدیث داشت بچنین سرنوشتی دچار شد چه‌او بمذهب ظاهریه رجوع کرد و چنانکه خود می‌پنداشت‌در اقوال وعقاید ایشان بمرحلهٔ اجتهاد رسیدودرآن‌مذهب مهارت یافت وباداودپیشوای آن فرقه بمخالفت برخاست و متعرض بسیاری‌از پیشوایان مسلمانان شد. از اینرو مردم بروی خشم گرفتند و بیش از حد مذهب او را انکار کردند و مورد تقبیح قرار دادند و کتب ویرا فروگذاشتند بحدیکه از فروختن آنها دربازارها ممانعت میشد وگاهی هم‌آنها را پاره می کردند و اکنون بجز مذاهب‌اهل رأی عراقیان و اهل حدیث حجازیان مذهب دیگر بجای نمانده‌است.

اما پیشوای عراقیان ابوحنیفهٔ نعمان بن‌ثابت است که مذاهب ایشان بوسیلهٔ

---

۱ ـ در(پ) «بطالین»و در نسخهٔ‌خطی «ینی جامع» «باطلین» و درچاپهای مصر و بیروت «طالبین» است و من نسخهٔ «ینی جامع» را ترجیح دادم. ۲ ـ در بیشتر چاپها «لایخلوبطائل» ، است ولی صحیح «لایحلو» است که در چاپ دارالکتاب‌اللبنانی و نسخهٔ «ینی جامع» آمده است و صاحب اقرب الموارد آرد ، «لم یحل‌منه بطائل»ای لم‌یستفدمنه‌فایدة کبیرة.

او ثابت شده و اورا درفقه مقامی است که کسی بدان نمیرسد وهمهٔ اهل‌عشیرهٔ او و بویژه مالك و شافعی به‌بلندی پایگاه او در فقه گواهی داده‌اند و پیشوای حجازیان مالك‌بن انس اصبحی(رح) امام مدینه «دارالهجرة» بود. و او علاوه براصول کلی و مدارکی که نزد دیگران معتبر است اصل وقاعدهٔ دیگری اندیشیده بود که بدو اختصاص داشت و آن عبارت از عمل مردم مدینه بود چه او عقیده داشت که مردم مدینه در آنچه‌خودرا شایستهٔ(اظهار نظر)در بارهٔ آن نمی‌دیدند همچون‌فعلی‌یاترکی، متابع گذشتگان‌می‌شدند و این‌امر را برای دین و اقتدای خود ضرور می‌شمردندو همچنین‌به نسلی که خود فعل پیامبر (ص)را می‌دیدندو آن را ازوی فرامیگرفتند، اقتدا میکردند و این اصل در نزد مالك از اصول ادلهٔ شرعی بشمار می‌رفت و بسیاری گمان میکردند که این‌اصل‌از مسائل اجماع میباشد، ولی مالك آنرا انکار داشت، زیرادلیل اجماع‌تنهااختصاص‌بمردم‌مدینه ندارد، بلکه شامل‌همهٔ‌امت‌میشود.

و باید دانست که اجماع عبارت از اتفاق و همرائی برامری دینی از روی اجتهاد است. ومالك(رح) رفتار مردم‌مدینه‌رااز این‌جهت‌معتبر نشمرده‌است، بلکه‌آن را از این‌حیث درنظر گرفته است که نسلی بمشاهده ازنسل دیگر رفتارآنانرابعینه پیروی کند تا به‌شارع (ص)منتهی گردد وآوردن این مسئله درباب‌اجماع نیکوست، زیرا آن باب برای این موضوع شایسته‌ترین ابواب است. چه‌در این مسئله اتفاقی است که آن را با اجماع گرد می‌آورد جزاینکه اتفاق اهل اجماع‌از لحاظ نظرو اجتهاد در ادله است و اتفاق‌آنان دراین‌مسئله ازلحاظ‌انجام دادن کاری یا ترك‌آن باستناد مشاهدهٔ آن رفتار ازگذشتگان است.

واگر این‌مسئله درباب فعل وتقریر پیامبر (ص)یا درباب ادلهٔ موردا‌ختلاف مانند شرع پیش از ما و مذهب صحابی و استصحاب ذکر می‌شد سزاوارتر بود.

آنگاه پس ازمالك بن‌انس محمدبن ادریس مطلبی شافعی(رض) پیشوای حجازیان شد واو پس ازمالك سفری بعراق رفت وبا اصحاب امام ابوحنیفه ملاقات

کرد و ازایشان بسیاری از اصول را فرا گرفت و طریقهٔ حجازیان را باطریقهٔ عراقیان در آمیخت و مذهب خاصی پدید آورد و با بسیاری از شیوه‌ها و عقاید مالك (رح) بمخالفت برخاست. پس از آنان احمد بن حنبل (رح) پدید آمد و او از محدثان بزرگ بشمارمیرفت و اصحابش با سرمایهٔ وافری که در حدیث داشتند نزداصحاب امام ابوحنیفه قرائت حدیث کردند و بمذهب خاص دیگری اختصاص یافتند.

و تقلید در شهرهای اسلامی منحصر به این چهار تن شده‌است و کمتر کسانی ازجز آنان تقلید میکنندومردم «عالمان» باب اختلاف وطرق آن را مسدود کرده‌اند؛ چون درعلوم اصطلاحات شعب فراوان یافت و مانع رسیدن به‌رتبهٔ اجتهاد گردیدو هم بدین سبب که بیم آن میرفت این مقام بکسی نسبت داده شود که شایسته نباشد و به رأی یا دین او اعتماد نتوان کرد، این است که بصراحت بعجز ودشواری نیل به‌این پایگاه اعتراف کردند. و هر کس دارای تقلید کنندگانی بود آنان‌را به تقلید از پیشوایان یاد کرده واداشت و متداول کردن تقلید از خودشان را منع کردند چه‌نوعی بازیچه بشمار می‌رفت وچیزی جز نقل وروایت عقاید و مذاهب آنان‌باقی نماند و هر مقلدی باید پس‌ازتصحیح اصول و اتصال سند آن‌ها بروایت، بمذهب پیشوای خود (از آن چهار تن) عمل کند. امروز فقه جز این محصول و ثمره‌ای ندارد.

و مدعی اجتهاد دراین‌روزگار مردوداست‌و کسی به‌وی رجوع نمیکند وتقلید ازاو مهجور است و ملت اسلام هم اکنون ازاین‌پیشوایان چهارگانه تقلید میکنند.

ولی پیروان احمدبن حنبل گروهی اندکند[1] و بیشتر آنان در شام و عراق (بغدادو نواحی آن) بسر می‌برند و بیش ازهر کس در حفظ کردن سنت وروایت حدیث اهتمام دارند [وشیفتگی بسیار باستنباط اخبار دارند وتا حد امکان ازقیاس

---

۱ - در چاپهای مصرو بیروت این‌عبارت افزوده‌شده است، بعلت‌اینکه مذهب او از اجتهاد دور است و اصالت آن در معاضدت از روایت و برای اسناد اخبار بیکدیگراست .

رو گردان می‌باشند و ایشان در بغداد قدرت و اکثریت داشتند بحدیکه با شیعیان در نواحی بغداد بستیز وجدال بر میخاستند و بدین سبب در بغداد فتنه‌های بزرگ برپا میشد تاهنگام استیلای تاتار بربغداد ، این‌جدالها برخاست و دیگر تجدید نشد و بیشتر ایشان درشام سکونت گزیدند و در آنشهر اکثریت پیدا کردند[1].]

اما مقلدان ابوحنیفه امروز اهالی عراق و مسلمانان هندوستان و چین و ماوراءالنهر و کلیهٔ مردم عجم (ایران) اند، زیرا مذهب وی به‌عراق و بغداد اختصاص داشته است و شاگردان او از همراهان و یاران خلفای بنی‌عباس بوده‌اند واز اینرو تألیفات ومناظرات ایشان با شافعیان بسیار شد و در خلافیات «مناظرات وجدل» به گفتارها و مباحث نیکو پرداختند.

و در نیجهٔ آن علمی ظریف واندیشه‌هایی شگفت پدیدآوردند و هم اکنون دانش مزبور در دسترس مردم ودرمغرب هم اندکی‌ازآن متداول‌است که‌آنراقاضی ابن‌العربی‌و ابوالولید باجی در سفرهای خود بمغرب نقل کرده‌اند:

واما امام شافعی (رض) ، بیشتر مقلدان وی در مصراند و در آن کشور از لحاظ عدد بیش‌ازدیگرمذاهب میباشند ومذهب‌وی در عراق وخراسان وماوراءالنهر انتشار یافته و در همهٔ شهرها در امر فتوی و تدریس با حنفیان مخالفت می کردند و مجالس‌مناظرهٔ بزرگی میان ایشان‌وحنفیان‌برپا میشد و کتب خلافیات(مناظرات) پر از استدلالهای ایشان شده بود،ولی پس‌از آنکه «خلافت» مشرق و نواحی آن‌از میان رفت نفوذ شافعیان نیز زوال یافت.

و امام محمدبن ادریس شافعی هنگامی که بربنی عبدالحکم درمصر نازل‌شد [گروهی از ایشان معلومات مربوط بمذهب شافعی را فراگرفتند وبوبطی ومزنی و دیگران از شاگردان وی بشمار میرفتند و هم در مصر میان مالکیان][2] جماعتی

---

1 ـ ازچاپ(پ) در چاپهای مصرو بیروت و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» نیست. 2 ـ در چاپهای مصر وبیروت نیست. و نسخهٔ«ینی‌جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد.

از بنی عبدالحکم وجود داشت [وهم درمیان خاندانهای دیگر چون][1] اشهب و ابن القاسم و ابن المواز و جز ایشان. آنگاه حارث بن مسکین و پسرانش سپس [قاضی ابو-اسحق بن شعبان و اصحاب وی] و از آن پس فقه اهل سنت [وجماعت] بسبب ظهور دولت رافضیان انقراض یافت ودر آن کشور فقه خاندان نبوت متداول شدو [نزدیک-بود] بجز (فقیهان آنان) دیگران متلاشی شوند و بروند «تا اینکه» قاضی عبدالوهاب درآخر قرن چهارم از بغداد به سبب نیازمندی و دگرگون شدن امور معاش خود به مصر کوچ کرد وخلفای عبیدیان (فاطمیان) از لحاظ سرزنش بنی عباس بر اینکه چنین امامی را از دست داده‌اند او را گرامی داشتند و مورد احسان قرار دادند از این رو بازار مالکیان در مصر اندکی رونق یافت تا دولت عبیدیان که متعلق به رافضیان بود بدست صلاح‌الدین یوسف بن ایوب منقرض شد [و فقه خاندان نبوت هم از آن کشور رخت بربست و فقه جماعت بار دیگر درمیان آنان شایع شد و بدین سبب فقه شافعی و اصحاب او که از مردم عراق بودند توسعه یافت وبهترین وضعی بازگشت و بازار آن رونق یافت و کتاب رافعی ازعراق به شام و مصر جلب شد][2] و در فقه شافعی مشاهیری پیدا شدند مانند محی‌الدین نووی و عزالدین بن عبدالسلام که در سایهٔ دولت ایوبی در شام تربیت شده بود و سپس ابن الرفعه[3] در مصر و تقی‌الدین[4] دقیق‌العید و آنگاه تقی‌الدین سبکی پس از آن دو پدید آمدند تا اینکه مقام مزبور به شیخ‌الاسلام مصر در این روزگار انتقال یافت که نامش سراج‌الدین بلقینی است و او امروز بزرگ شافعیان در مصر و بلکه بزرگ و

۱- درچاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ «ینی جامع» نیست. ۲- درچاپهای مصر وبیروت نیست. ونسخهٔ «ینی جامع» باچاپ پاریس مطابقت دارد. ۳- در چاپ دارالکتاب‌اللبنانی: ابن‌الرقعه-وبلاشك غلط است. امام نجم‌الدین ابوالعباس احمدبن‌محمدبن‌الرفعه (بکسر را) دانشمندترین فقیه عصر خود بود وچندین تألیف در فقه بپرداخت که یکی‌ازآنها بنام‌الکفایه دربیست مجلد ودیگری موسوم به المطلب بود و بر شصت جلد بالغ میشد. رساله‌ای نیز دربارهٔ اوزان و مقادیر به یادگار گذاشت وی در شهر قاهرهٔ کهن بسال ۷۱۰ هجری (۱۳۱۰ م) درگذشت. (از حاشیهٔ دسلان ج ص ۱۳).

۴- تقی‌الدین ابن‌دقیق‌العبد (نسخهٔ خطی ینی جامع)

پیشوای علما در این‌عصر است.

و اما مذهب مالك(رح) به ویژه در میان مردم مغرب و اندلس شیوع یافته است هرچند در غیر این‌نواحی نیز یافت میشود، ولی مغربیان و مردم اندلس بجز عدهٔ قلیلی از دیگری تقلید نکردند، زیرا غالباً آنان به حجازسفرمیکردند وحجاز منتهای سفر آنان بود و مدینه در آن روزگار مرکز علم بشمار میرفت و ازآنجا چراغ علم برعراق هم می‌تابید، ولی عراق برسر راه ایشان نبود وبفراگرفتن‌علم از عالمان مدینه اکتفا می کردند و شیخ وپیشوای مردم‌مدینه در آن روزگارمالك وپیش از مالك، استادانش بودند وپس از وی شاگرد او این مقام را داشت ازاینرو مردم مغرب و اندلس به‌وی رجوع کردند وجز وی از دیگرمراجعی که‌طریقهٔ آنان بآن دیار نرسیده بودتقلید نکردند و گذشته ازاین خوی بادیه‌نشینی برمردم‌مغرب واندلس غالب بود و به تمدنی که مردم عراق داشتند روی نمی‌آوردند و به‌مناسبت وجه مشترك بادیه نشینی به‌اهالی حجازمتمایل‌تر بودند وبه همین‌سبب مذهب مالکی در میان ایشان همچنان تروتازه باقی‌مانده وتنقیح وتهذیبی که‌لازمهٔ‌تمدن‌است بدان راه نیافته است چنانکه در مذاهب دیگر اینگونه تغییرات روی داده است.

وچون مذهب‌هریك از ائمه در نزد پیروان آنان بمنزلهٔ دانش‌خاصی به شمار می‌آمد و راهی به اجتهادو قیاس نداشتند از این رو به تنظیر[1] مسائل در الحاق و تفریق آنها هنگام اشتباه پس از استنادآنها به اصول مقرر در مذاهب پیشوایشان احتیاج پیدا کردند، وکلیهٔ اینها نیاز به ملکهٔ راسخی داشت که بتوانند بدان بر اینگونه تنظیر یاتفرقه و درعین حال تا حد امکان بر پیروی از مذهب پیشوای خودشان دست یابند و این ملکه دراین روزگار عبارت ازعلم فقه است وکلیهٔ مردم مغرب از امام مالك (رض) تقلید میکنند.

وشاگردان امام مالك در مصر وعراق پراکنده شده بودند چنانکه درعراق

۱ـ مقارنهٔ مثل بمثل وشبیه‌بشبیه معادل: Comparison (ازالمرجع).

از ایشان قاضی اسماعیل و طبقهٔ او مانند ابن‌خوار[۱] منداد و ابن‌منتاب[۲] و قاضی ابوبکر ابهری و قاضی ابوحسین بن قصار و قاضی عبدالوهاب و آنانکه پس از ایشان ظهور کردند و ابن‌القاسم و اشهب و ابن عبدالحکم و حارث[۳] بن مسکین وطبقهٔ ایشان در مصر بسر میبردند واز اندلس [یحیی بن یحیی اللیثی به‌مصر رهسپار شد ومالك را ملاقات کرد و کتاب الموطأ را از وی روایت میکرد واز جملهٔ اصحاب او بشمار میرفت و پس از وی][۴] عبدالملك بن حبیب (نیز از اندلس) به مصر کوچ کرد و از ابن‌القاسم و طبقهٔ او (فقه) نوشت ومذهب مالك را در اندلس انتشارداد ودر بارهٔ آن کتاب «الواضحه» را تدوین کرد و آنگاه عتبی که از شاگردان وی بود کتاب «العتبیة» را تألیف نمود. و اسدبن فرات افریقیه را ترك گفت و نخست از اصحاب ابوحنیفه (فقه) کتابت کرد و آنگاه به مذهب مالك روی آورد و از ابن‌القاسم در ابواب دیگر فقه کتابت کرد و کتاب خود را به‌قیروان آورد و آن کتاب به اسدیه (منسوب باسدبن فرات) نامیده شد وسحنون آن را نزد اسد قرائت کرد وسپس خود به مشرق رهسپار شد وبا ابن‌القاسم ملاقات کرد و اصول را ازوی فرا گرفت و درمسائل (اسدیه) باوی معارضه کردواز بسیاری از آنها بر گشت وسحنون مسائل آن را کتابت کرد و آنها را تدوین نمود و مسائلی را که فرو گذاشته و از آنها بر گشته بود اثبات کرد [سحنون به ابن‌القاسم پیوست و به وسیلهٔ مکتوبی اسد را دعوت کردند که از کتاب (اسدیه) خود آنچه را که از آنها بر گشته، محو کند و کتاب سحنون را فرا گیرد، ولی وی از این تکلیف سرباز زد][۵] این است که‌مردم کتاب اسد را فرو گذاشتند واز (مدونه) سحنون پیروی کردندو برحسب آنکه در آن اختلاط مسائل در ابواب بود آنرا (المدونه والمختلطه) مینامیدند ومردم قیروان باین (مدونه) واهل اندلس به (واضحه) و (عتبیه) روی آوردند.

۱- ابن‌خوشیر. ابن‌خونز (ن.ل) ابن خو ازنسخهٔ «ینی جامع». ۲- ابن‌اللبان. ابن‌المثناب. (ن.ل).
۳- حرث (ن.ل). ۴- در چاپهای مصر و بیروت و «ینی» نیست. ۵- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصروبیروت چنین است، وباسد نوشت (ابن‌القاسم) که کتاب سحنون را فراگیرد، اما اواز این تکلیف سرباز زد. در «ینی»، بجای سحنون، سحیون است.

آنگاه ابن ابو زید در کتاب خود موسوم به مختصر (مدونة) و (مختلطة) را خلاصه کرد و هم ابوسعید برادعی از فقهای قیروان آن را در کتاب خود موسوم به (تهذیب) تلخیص کرد ومورد اعتماد مشایخ‌افریقیه قرار گرفت و آن را فرا گرفتند وکتب دیگر را فرو گذاشتند.

همچنین مردم اندلس کتاب (عتبیة) را مورد اعتماد قرار دادند و (واضحة) و دیگر کتب را ترك گفتند و عالمان مذهب همچنان شرح و ایضاح و جمع آوری این امهات را بر عهده داشتند. چنانکه مردم افریقیه مانند: ابن یونس و لخمی و ابن محرز و تونسی و ابن بشیر وامثال ایشان آنچه خدا خواست برمدونه شرح وتفسیر نوشتند. ومردم اندلس ازقبیل ابن‌رشد وامثال او نیز برعتبیه شروح بسیار نگاشتند.

و ابن ابوزید کلیهٔ مسائل واختلافات و اقوالی‌را که در امهات بود در کتاب (النوادر) گرد آورد وازاینرو کتاب مزبور برهمهٔ اقوال‌مذاهب مشتمل بودو کلیهٔ‌امهات را در آن استخراج کرد. وابن یونس در کتابیکه راجع به (مدونه) نوشته‌بودقسمت عمدهٔ مطالب کتاب «النوادر» را نقل کرد و در هر دو ناحیه (افریقیه و اندلس) تا انقراض دولتهای قرطبه و قیروان مذهب مالکی همچون دریای بیکرانی توسعه یافت آنگاه مردم مغرب بدو کتاب مزبور متوسل شدند[1] [و مذهب مالکی‌سه طریقهٔ متمایز گردید: یکی مذهب (قیروانیان) که بزرگ ایشان سحنون بود و

---

۱ - در چاپ پاریس قسمت داخل‌کروشه اضافه است وکاترمر از اینجا نسخ خطی C و D راکه در دسترس وی بوده و نیز مندرجات چاپهای مصر و بیروت را بدینسان در حاشیه‌آورده است و با همهٔ اینها با چاپهای مصر و بیروت اختلاف دارد: تا اینکه‌کتاب ابو عمروبن حاجب تألیف شد که درآن طرق اهل مذهب را در هر باب تلخیص‌کرده و اقوال ایشان را در هر مسئله‌آورده است و ازاینرو کتاب وی بمنزلهٔ برنامه‌ای برای مذهب تلقی شده است. و طریقهٔ مالکیان از روزگار حارث‌بن‌مسکین و ابن میسر «مبشر - ك»و ابن لهیب «و ابن لهیت - ك ابن لبیب «ینی جامع» و ابن رشیق و ابن عطاءالله «و ابن شاس باقی مانده بود و در اسکندریه در خاندان عوف و خاندان سند و ابن عطاءالله رواج داشت. ك» و نمیدانم ابوعمروبن حاجب این اصول را ازکه فراگرفته است، ولی‌وی‌این کتاب را پس از انقراض دولت عبیدیان «فاطمیان» و از میان رفتن فقه خاندان رسول و ظهورفقهای سنت ازقبیل شافعیان ومالکیان تألیف کرده بود وچون کتاب اودرآخر سدهٔ هفتم بمغرب آمدبسیاری از طلبهٔ مغرب...بدان روی‌آوردند. انتهی، ولی‌نسخهٔ خطی«ینی‌جامع» مطابق متن است.

مسائل و اصول رااز ابن‌القاسم فرا گـرفته بود. دوم طـریقهٔ (قـرطبیان) که رئیس آنان ابن حبیب بود و معلومات خویش را ازمالك ومطرف و ابن ماجشون[1] واصبغ[2] فرا گرفته‌بود. سوم طریقهٔ عراقیان ورئیس آنان قاضی اسماعیل واصحاب وی بودند و طریقهٔ مصریان تابع عراقیان بود وقاضی عبدالوهاب ازبغداد در آخر قرن چهارم به مصر کوچ کرد و مردم مصر طریقهٔ مزبور را ازوی فرا گرفتند و طریقهٔ مالکیان در مصر از روزگار حارث بن مسکین و ابن میسر و ابن لهیب و ابـن رشیق رواج داشت، ولی به سبب ظهور را فضیان (فاطمیان) وفقه خاندان رسول در نهان بود.

و اما طریقهٔ عراقیان بسبب دوری و پوشیدگی مدرك آن و کمی اطلاع مردم قیروان و اندلس بر مأخذ آنان در آن طریقه، در نزد قیروانیان و اندلسیان متروك بود، زیرا عراق از آنان دور و مدارك آن طریقه پوشیده بود و از مـأخذی که آن طریقه را گرفته بودند اطلاع اندکی داشتند و آن قوم اهل اجتهاد بودند هر چند طریقه‌ای خاص بود[3]. و عقیده به تقلید از آن نداشتند و رضا نمیدادند کـه آنـرا طریقه‌ای بخوانند. ازاینرومی بینم که مردم‌مغرب و اندلس برأی عراقیان نمی گروند، در آنچه روایتی از امام یا یکی از اصحاب او دربارهٔ آن نیابند.

پس از چندی طریقه‌ها بهم درآمیخت و ابوبکر طرطـوشی در قرن ششم از اندلس سفر کرد و وارد بیت‌المقدس شد و در آن جا متوطن گردید و مردم مصر و اسکندریه از وی فقه مالکی را فرا گرفتند و طریقهٔ اندلسی‌او را با طـریقهٔ مصری خود درآمیختند و از جملهٔ[4] اصحاب طرطـوشی فقیه سند صاحب‌الطراز و اصحابش بودند و جماعتی فقه مالکی را از ایشان فرا گرفتند که از آن جمله خاندان‌عوف[5]

۱- درمتن‌چاپ پاریس و نسخهٔ «ینی جامع» ماحشون است، ولی‌دسلان آنرا بدین صورت‌تصحیح کرده و درحاشیه مینویسد ابومروان عبدالملك بن عبدالعزیز ملقب به ابن‌الماجشون در مدینه تولد یافت وفقهرا از مالك فراگرفت وبسال ۲۱۳ هجری (۸۲۹-۸۲۸م) درگذشت.

۲- ابوعبدالله‌اصبغ ابن‌الفرج متولد مصر و فقیه مالکی‌بود که فقه را نزد شاگردان امام مالك فرا گرفت و بسال ۲۲۵هـ (۸۴۰م) در گذشت.

۳ - عبارات متن مشوش است.

۴ - از بزرگان اصحاب او «ینی»

۵ - عون. «ینی» .

و اصحاب ایشان را باید نام بردو ابوعمرو بن حاجب و پس از وی شهاب‌الدین قرافی نیز فقه را از خاندان عوف فرا گرفتند و این طریقه بدان شهرها پیوست[1] و فقه شافعی نیز در مصر از آغاز دولت عبیدیان که ازخاندان نبوت بودند منقرض شد و پس از عبیدیان در میان فقها یکی از کسانیکه پدیدآمد و فقه شافعی را از نو بنیان نهاد رافعی فقیه خراسان بود و در شام محی‌الدین نووی از همین فریق پدیدآمد. سپس طریقهٔ مغربیان که متکی بفقه مالکی بود با طریقهٔ عراقیان از روزگار شرمساحی بهم درآمیخت ووی دراسکندریه اقامت‌داشت وطریقهٔ(مخصوص) مغربی ومصری هردو را میدانست. آنگاه مستنصر عباسی پدر مستعصم و پسرالظاهر مدرسهٔ مستنصریه را در بغداد بنیان نهاد و از خلفای عبیدیان که درآن روزگار در قاهره خلافت میکردند درخواست کرد که شرمساحی‌را ببغداد بفرستند وآنها به‌وی اجازه دادند که ببغداد رهسپار شود و همینکه شرمساحی واردبغداد شدامور تدریس مدرسهٔ مستنصریه رابدو واگذاشتند و درآنجا اقامت گزید تا روزگاریکه هولاکو در سال ۷۵۶ بر بغداد استیلا یافت و وی توانست از امواج آن نکبت رهائی یابد فراغتی بدست‌آورد و درآنجا بسر برد تا اینکه درروزگار پسر هلاکو احمد ابغا (اباقا) زندگانی‌را بدرود گفت وچنانکه یاد کردیم طرق مصریان راآمیخته باطرق مغربیان در مختصر ابوعمرو بن‌حاجب تلخیص کرد؛ بدینسانکه بذکر مسائل فقهی هر باب در ضمن مسائل متفرقهٔ آن پرداخت و اقوال گوناگون را در هر مسئله برحسب شمارهٔ آنها یاد کرد و در نتیجه مختصر مزبور بمنزلهٔ برنامه‌ای برای[2] مذهب شد و همینکه درآخر قرن هفتم در مغرب متداول شد [بسیاری از طلاب آن سرزمین بدان روی‌آوردند] وبویژه مردم‌بجایه. زیرا رئیس مشایخ بجایه ابوعلی

۱- بدان اعصار پیوست. «ینی».

۲- ترجمهٔ‌کلمهٔ برنامج معرب‌برنامهٔ فارسی است‌که‌ابن‌خلدون آن را بمفهوم فهرست مواد بکار برده و دسلان آن را بکلمهٔ Repertoire ترجمه کرده و من همان برنامه را که فارسی‌است‌برگزیدم امروز کلمهٔ برنامج را عربی زبانان بمعنی بودجه «میزانیه» هم بکار می‌برند.

ناصرالدین زواوی کسی است که آن کتاب را بمغرب آورد چه او کتاب را در مصر بر اصحاب مؤلف قرائت کرده و آن مختصر او را استنساخ نموده بود و سپس آن را به بجایه آورد ودر آن سرزمین درمیان شاگردانش انتشار دادو بوسیلۀ شاگردان او بدیگر شهرهای مغرب انتقال یافت و تا این روزگار نیز قرائت و تدریس آن در میان طلاب فقه آن سرزمین متداول است، زیرا شیخ ناصرالدین آن را برگزیده و طالبان فقه را بدان ترغیب و تشویق کرده است. و جماعتی از شیوخ ایشان مانند ابن عبدالسلام و ابن‌راشد و ابن‌هارون آن را شرح کرده‌اند و تمام آنان از بزرگان عالمان تونس‌اندو پیشقدم‌ترین آنان که نیکوترین‌شرح را نوشته است ابن‌عبدالسلام است وایشان باهمۀ این در دروس خود کتاب تهذیب را معمول میدارند. و خدا آن را که خواهد راهنمائی میکند[1].

فصل ۸

در دانش فرایض تقسیم (ارث)

و آن شناسائی بخشهای شرعی وراثت و درست کردن سهام میراث از کمیتی است که باعتبار بخشهای شرعی یا مناسخت[2] آن اصول ارث درست شود.

و مناسخت هنگامی است که یکی از وارثان بمیرد و سهام او بر بخشهای شرعی ورثۀ او سرشکن شود.

در این هنگام ناگزیر باید از راه محاسبات میراث نخستین را درست کرد تا همۀ وارثان در هر دو میراث بدون تجزیه به بخش شرعی خویش برسند.

و گاهی این مناسخات بیش از یکی و دوتاست و بالنتیجه رقمهای بیشتر و گوناگونی را تشکیل میدهد و هر اندازه که مناسخات متعدد باشد به محاسبات

---

۱ ـ والله یهدی من یشاء سورۀ ۲ (بقره) آیۀ ۱۳۶ در چاپهای مصر و بیروت تمام آیه آمده است بدینسان: و خدا آن را که خواهد براه راست راهنمائی‌میکند. والله یهدی من‌یشاء الی‌صراط مستقیم.

۲ ـ مناسخت: در میراث مردن بعض وراث پیش از تقسیم میراث است.

بیشتری نیازمند میشویم. همچنین هر گاه میراث دارای دو صورت باشد مانند اینکه بعضی از وارثان وراثت کسی را تصدیق و برخی آن را انکار کنند. در این هنگام باید برحسب هردو صورت تصحیح گردد و مبلغ سهام در نظر گرفته شود و سپس ترکه برحسب نسبتهای سهام ورثه از اصل میراث تقسیم گردد و همهٔ اینها نیاز به محاسبات دارد [از این رو این باب فقه را جداگانه یاد می کنند چونکه در آن مسائل فقه و حساب هر دو گرد آمده است][1] و در آن مسائل حساب غلبه دارد و آن را فن مستقلی قرار داده‌اند و مردم در این فن کتب بسیار تألیف کرده‌اند که مشهورترین آنها در مذهب مالکیان متأخر اندلس کتاب ابن‌ثابت و مختصر قاضی ابوالقاسم حوفی[2] و آنگاه مختصر جعدی‌است واز متأخران افریقیه کتاب ابن‌المنمر[3] طرابلسی و امثال ایشان است.

و اما شافعیان و حنفیان وحنبلیان دراین باره تألیفات فراوان و آثار بزرگ دشوار دارند که گواه بر زبردستی ایشان در فقه و حساب است و بویژه ابوالمعالی (رح)[4] و امثال او از اهل مذاهب مزبور دارای تألیفات گرانبهائی هستند. ومبحث فرائض فن شریفی است، زیرا جامع میان معقول و منقول است و در امور وراثت هنگامیکه بهرهٔ ورثه نا معلوم است وکار بر تقسیم کنندگان دشوار میگردد بوسیلهٔ این فن از راههای صحیح اطمینان بخش افراد بحقوق خویش نائل میآیند. و عالمان در شهرهای بزرگ[5] بدان توجه خاصی مبذول میدارند. برخی از مصنفان بدان می گرایند[6] که در این باره بیش از حد بحساب درنگرند و مسائلی فرضی مطرح کنند که از راه فنون حساب مانند: جبر و مقابله، گرفتن جذرها و امثال

---

۱ ـ درچاپهای مصروبیروت نیست، ولی نسخهٔ «ینی جامع» باچاپ پاریس یکی‌است. ۲ ـ خوفی (ك) وحوفی«ینی جامع» و صحیح حوفی است که لقب ابوالقاسم احمدبن‌محمدبن خلف‌الحوفی متولد اشبیلیه ومؤلف رساله‌ای در فرایض است وی بسال ۵۸۸ هـ (۱۱۹۲ م) درگذشت، (حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص۲۳) ۳ ـ ابن‌النمر (ك) ولی‌صحیح صورت متن است. که در«ینی‌جامع» نیز چنین است.
۴ ـ منظور امام الحرمین است. ۵ ـ و عالمان اعصار مختلف «ینی». ۶ ـ از «ینی» در چاپ بیروت‌احتیاج پیدا می‌کنند.

اینها نیاز باستخراج مجهولات داشته باشد چنانکه تألیفات خود را از اینگونه مسائل انباشته میسازند. وچنین مسائلی بعلت غرابت و قلت وقوع آنها، هرچند در میان مردم متداول نیست و سودی بامور وراثت نمی‌بخشد، ولی از لحاظ تمرین طالبان علم و بدست آوردن ملکه بطور متداول بکاملترین وجوه سودمند است و گاهی بیشتر صاحبان این فن برای فضیلت این دانش به حدیث ابوهریره (رض) استدلال میکنند که گفته است: «فرایض ثلث علم است و نخستین چیزی که فراموش میشود فرایض است» و در روایتی: «نصف علم است.» این حدیث را ابونعیم حافظ[1] تخریج نموده و صاحبان فرایض بدان استدلال کرده‌اند که مراداز فرایض فروض وراثت است و آنچه آشکاراست این است که این توجیه بعیداست، بلکه منظور ازفرایض در حدیث مزبور واجبات و تکالیف دینی در عبادات وعادات ومیراثها و جز اینهاست و با این معنی درست است که بگوئیم نیمی یا ثلثی از علم است، ولی فروض وراثت نسبت به کلیهٔ دانشهای شریعت کمتر از نیم یا ثلث است و آنچه بدین معنی کمك میکند این است که اطلاق لفظ فرایض بر این فن مخصوص یا اختصاص آن بفروض وراثت بیشك اصطلاحی است که فقیهان هنگام پدید آمدن فنون و اصطلاحات، آن را بکار برده‌اند و در صدر اسلام جز بر عموم فرایض و تکالیف اطلاق نمیشده است و مشتق از فرضی است که در لغت به معنی تقدیر یا قطع است و چنانکه یاد کردیم، وقتی آن را به طور مطلق بکار می‌برده‌اند فقط مراد فروض و واجبات بوده است و این حقیقت شرعی آن است. پس سزاوار نیست کلمهٔ مزبور جز بر آنچه در آن عصر اطلاق می‌شده بر مفهوم دیگری حمل شود و آن اطلاق شایسته‌تر بمراد ایشان می-

---

۱ - حافظ ابونعیم (بفتح ن) احمداصفهانی صوفی درسال ۳۳۶هـ (۹۴۷ - ۹۴۸م) متولد شده‌است. وی حواشی و تعلیقاتی بر صحیح بخاری و صحیح مسلم نوشته است و دو تألیف دیگر دربارهٔ صحابهٔ پیغمبر و رجال اصفهان دارد. او در محرم سال ۴۰۳هـ (ژوئیه ویا اوت ۱۰۱۲م) درگذشته است. وی یکی از بزرگترین محدثان عصر خود بوده است.

باشد. و خدای تعالی داناتر است[1].

فصل ۹

در اصول‌فقه و آنچه بدان متعلق است، از قبیل جدل و خلافیات (مناظرات)

باید دانست که اصول فقه از بزرگترین دانشهای شرعی و عالیقدرترین و سودمندترین آنهاست و آن عبارت از اندیشیدن و تحقیق در ادلهٔ شرعی است از این نظر که احکام و تکالیف از آنها گرفته می‌شود. و اصول ادلهٔ شرعی عبارت از کتابی است که قرآن باشد و آنگاه سنت که مبین قرآن است.

چه درروزگار پیامبر(ص) احکام‌را از آیاتی ازقرآن که برپیامبروحی‌می‌شد فرا می گرفتند و پیامبر آنها را بگفتار و کردار خویش با خطابی شفاهی آشکار می‌ساخت و هیچ نیازی بنقل ونظر وقیاس نبود، ولی پس ازوی (ص) خطاب‌شفاهی ممکن نبود و قرآن بتواتر محفوظ ماند.

و اما «سنت» (از این رو از ادلهٔ شرعیست که) صحابه (رض) بروجوب عمل کردن بآنچه ازآن بما می‌رسد خواه گفتار باشد یا کردار اجماع کرده‌اند بشرط آنکه به نقل و روایت صحیحی باشد که صدق‌آن برظن غلبه کند و دلالت شرع در کتاب و سنت باین اعتبار تعین‌شده است.

سپس اجماع جانشین‌آن دو میشود بسبب اجماع صحابه (رض) بر انکار در بارهٔ مخالفانشان و این امر جز از راه بودن مستندی صورت نمی‌پذیردچه امثال ایشان بی‌دلیل ثابتی همرأی نمی‌شوند باگواهی دادن ادله بر عصمت جماعت. و بنابراین اجماع در شرعیات دلیل ثابتی بشمار می‌رود.

سپس در طرق استدلال صحابه و سلف به کتاب و سنت در نگریستیم و معلوم

---

1 - در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است ، و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق باو است و نسخهٔ«ینی‌جامع» نیز مطابق چاپ پاریس است.

شد که آنان اشباه را به اشباه آنها میسنجیده و امثال را با امثال مقابله می کرده‌اند و این باجماع آنها و تسلیم یکی به دیگری در این باره بوده است، چه بسیاری از واقعات پس از پیامبر (ص) در جملهٔ نصوص ثابت مندرج نشده است و آنها این‌گونه واقعات را با نصوصی که ثابت است مقایسه کرده و آنها را با شروطی که مساوات میان دو چیز مشابه یا دو همانند را تصحیح کند بنصوص مزبور ملحق می‌ساخته‌اند تا ظن غالب بدست آید که حکم خدای «تعالی» در آن دو یکسان است و این‌شیوه باجماع صحابه یکی ازادلهٔ شرعی بشمار میرود که همان قیاس یاچهارمین نوع ادله باشد.

و قاطبهٔ عالمان همرأی شده‌اند که اصول ادلهٔ شرعی عبارت از همین چهار قسمت یاد کرده‌است(کتاب ـ سنت ـ اجماع ـ قیاس شرعی)هرچند برخی‌ازآنان در اجماع و قیاس مخالفت کرده‌اند، ولی اینگونه کسان اندکند و بندرت یافت میشوند و برخی هم باین ادلهٔ چهارگانه دلایل دیگری افزوده که نیازی نیست ما آنهارا یاد کنیم، زیرا ادلهٔ مزبور از لحاظ مدارك ضعیف‌اند و از شواذ اقوال بشمار میروند.

این است که از جملهٔ‌نخستین مباحث فن اصول فقه نگریستن و‌تحقیق درادله بودن اینهاست[1].

اما «کتاب» دلیل آن معجزهٔ قاطعی است که در متن آن وجود دارد و تواتر در نقل آن است و بنابراین مجال تردید در آن باقی نمی‌ماند.

واما «سنت» و آنچه از آن بمارسیده چنانکه یاد کردیم اجماع است بروجوب عمل بآنچه از آن صحیح باشد با اتکا به‌آنچه بر آن در هنگام حیات (پیامبر، ص) عمل می‌شده است ازقبیل: فرستادن‌نامه‌ها ورسول‌ها به نواحی‌برای احکام وشرایع حاوی امر و نهی.

---

۱ ـ نگریستن در واقعیت این ادله است. (پ)

و اما «اجماع» بسبب آن است که صحابه (رض) بر انکار مخالفتشان باعصمت ثابت برای امت متفق و همرأی بوده‌اند.

واما «قیاس» بدین سبب است که‌صحابه (رض) بر آن اجماع کرده‌اند، چنانکه یاد کردیم.

اینهاست: «اصول ادلهٔ شرعی»

آنگاه باید دانست که‌آنچه ازسنت نقل‌میشود ناگزیر باید خبر آن‌تصحیح شود، بدینسان که در طرق نقل‌آن‌تحقیق ومطالعه بعمل‌آید وعدالت نقل کنندگان آن درنظر گرفته شود تا حالتی که‌علم به‌صدق‌آن را حاصل می کند و مناط وجوب عمل [به‌خبر[1]] می‌باشد- باز شناخته شود واین نیزاز قواعد این فن بشمار می‌رود. و مسئلهٔ تعارض میان دو خبر و جستن خبر مقدم‌آن و نیز شناسائی ناسخ و منسوخ به همین قواعد ملحق میشود و مسائل مزبور از فصول ابواب اصول فقه بشمار می‌رود. ازآن پس بدلالتهای الفاظ میرسیم که نگریستن و تحقیق در آنها لازم است، زیرا استفادهٔ معانی بر اطلاق از ترکیبات کلام براطلاق متوقف برشناختن دلالتهای وضعی است، خواه مفرد و خواه مرکب.

و قوانین مربوط به‌زبان عبارتند از: علوم نحو وتصریف و بیان. وهنگامیکه زبان برای گویندگان‌آن ملکه‌ای بیش نبود این‌مسائل جزو علوم و قوانین‌بشمار نمی‌رفت وفقه هم درآن روزگار نیازی بآنها نداشت، زیرا اصول زبان برای مردم جبلی گردیده و درآنان ملکه شده بود، ولی هنگامیکه ملکهٔ زبان عرب در میان مردم تباهی گرفت‌آن وقت کهبدانی (نقادان) که برای تنظیم‌این فن کمرهمت‌بسته بودند اصول‌زبان رابنقل صحیح ومقیاسهائی که بدرستی آنها را استنباط کرده‌بودند گردآوری و ضبط کردند.

و قواعد مزبور در زمرهٔ علومی بشمار آمد که فقیه برای شناختن احکام

1 ـ از (پ)

خدای «تعالی» بدانها نیازمند بود .

گذشته ازاین در اینجا [استفادهٔ[1]] دیگری بویژه از ترکیبات سخن بدست میآید و آن استفادهٔ احکام از لابلای معانی‌است بوسیلهٔ ادلهٔ خاص آنها که در بین تراکیب کلام(سنت و کتاب) است‌و آن فقه می‌باشد و در آن معرفت دلالتهای‌وضعی بر اطلاق کفایت نمیکند، بلکه ناگزیر بایدبشناسائی امور دیگری نیز پرداخت که این ادلهٔ خاص بر آنها متوقف‌است و بدانها بر حسب آنچه اهل شرع‌و کهبدان این دانش باصالت آنها قائل شده‌اندا‌حکام مستفاد میشود و آنهارا برای این‌استفاده قوانین قرار داده‌اند. ازقبیل اینکه‌لغت قیاسی را ثابت نمیکند‌و از کلمهٔ مشترك نمیتوان‌هر دو معنی آنرا با هم اراده کرد.و حرف «واو» ترتیب را نمی‌رساند.

وهر گاه افراد خاصی از «عام» خارج گردد آیادر بقیهٔ افرادآن‌اتمام‌حجتی باقی میماند ؟

و آیا امر برای‌وجوب یا استحباب و برای فوریت یا تأخیراست؟

و نهی مقتضی فساد است یا صحت؟ وآیا مطلق را میتوان برمقید حمل کرد؟

ونص برعلت در تعدد[2] کافیست یانه ؟

و امثال اینها که کلیهٔ مسائل مزبور ازقواعد فن اصول فقه بشمارمیرفت،ولی بدان سبب که از مباحث دلالت بودند آنها را لغوی میدانستند.

آنگاه باید دانست که بحث و اندیشیدن در قیاس از مهمترین قواعد این‌فن بشمار میرود، زیرا بسبب مقایسه‌وهمانند کردن احکام با یکدیگر نتایج زیرحاصل می گردد .

۱ـ تحقیق اصل و فرع در هرحکمی که مقایسه و مماثله می‌شود .

۲ـ تنقیح وصفی که بظن قوی حکم از میان اوصاف آن در اصل بدان متعلق است .

---

۱ ـ از (پ) درچاپهای مصر و بیروت ، استفادات است ۲ـ در تعدی. «ینی»

۳ـ وجود آن وصف در فرع بی آنکه معارضی ترتیب حکم بر آن را منع کند.

و دیگر مسائلی که از توابع این موضوع هستند، همه از قواعد این فن بشمار می‌روند.

و باید دانست که اصول فقه از فنون مستحدث در ملت اسلام است وسلف از آن بی‌نیاز بودند، زیرا در استفادهٔ از معانی الفاظ بفزونتر از ملکهٔ زبان که در ایشان حاصل بود نیازی نداشتند و گذشته ازاین بیشتر قوانینی که بویژه در استفادهٔ احکام بدانها احتیاج پیدا میشود از خود ایشان گرفته‌شده‌است.

و در بارهٔ زنجیره‌های احادیث نیز سلف نیازی به مطالعه و تحقیق آنها نداشتند بسبب نزدیکی عهد و ممارست ناقلان (خبر) و علم ایشان بانها، ولی پس از آنکه سلف و طبقهٔ صدر اسلام منقرض شدند وچنانکه قبلا یاد کردیم کلیهٔ علوم جنبهٔ صناعی بخود گرفت فقیهان ومجتهدان برای استنباط احکام از ادلّه، ناگزیر بفراگرفتن این قوانین و قواعد شدند و ازاینرو قواعد مزبور را مانند فن جداگانه و مستقلی تدوین کردند و بنام «اصول فقه» خواندند. و نخستین کسی که بنوشتن این اصول آغاز کرده شافعی(رض) بوده است که رسالهٔ مشهورخویش را بر شاگردانش فروخوانده است و در آن رساله در بارهٔ اوامر و نواهی و بیان و خبر و نسخ و حکم علت منصوص ازقیاس سخن گفته‌است. سپس فقیهان حنفی دراین فن بتألیف‌پرداخته و در قواعد مزبور تحقیق و تتبع کرده و آنرا توسعه داده‌اند و متکلمان نیز بهمین شیوه کتبی دراین‌فن‌تألیف کرده‌اند.

ولی نوشته‌های فقیهان دراین فن به‌فقه وابسته تر و به فروع سزاوارتر است زیرا مثالها و شواهد بسیار از فروع یاد کرده را از فقه اقتباس کرده و بنای مسائل را در بارهٔ این‌فن بر نکته‌های فقهی گذارده‌اند.

و متکلمان صورتهای این مسائل را از فقه مجرد میکنند و تاحد امکان به

استدلال عقلی میگرایند، زیرا قالب[1] فنون ومقتضای طریقهٔ آنان مبتنی بر آن‌است. این‌است که فقیهان حنفی بدان سبب که در نکته‌های دقیق فقهی ژرف بین بودند و تا جائیکه امکان داشت این‌قوانین‌را از مسائل فقه گردآوری و استنباط میکردند، در اصول فقه مهارت و زبردستی خاصی داشتند. ابوزید دبوسی[2] یکی از پیشوایان آنان پدید آمد و در بارهٔ قیاس بمیزانی وسیع‌تر از همهٔ دانشمندان ایشان تألیف کرد و مباحث‌و شروطی‌را که در قیاس مورد نیاز بود کامل کرد و صناعت اصول فقه بکمال یافتن‌قیاس بمرحلهٔ کمال رسید و مسائل آن تهذیب وقواعد آن گردآوری و آماده شد ومردم (عالمان) بطریقهٔ متکلمان دراین فن‌توجه کردند و بهترین‌تألیفات ایشان در خصوص قیاس: «کتاب البرهان» تألیف امام‌الحرمین و«المستصفی» تألیف غزالی دو تن از اشعریه وهمچنین «کتاب‌العمد[3]» تألیف‌عبدالجبار[4] و شرح آن «المعتمد» تألیف ابوالحسین[5] بصری دو تن از معتزله‌بود. این کتب چهارگانه‌قواعد اساسی و ارکان این فن بشمار میرفت. آنگاه دو تن از بزرگان عالیقدر متأخر علم کلام، این کتب چهارگانه را تلخیص کردند که‌یکی از آنان امام فخرالدین ابن‌الخطیب (فخر رازی) آنهارا در کتاب «المحصول»خلاصه کرد و دیگری سیف‌الدین آمدی کتب مزبور را در تألیف خود بنام «الاحکام» تلخیص نمود و شیوهٔ آنان در این فن از نظر تحقیق و استدلال باهم اختلاف داشت، زیرا ابن‌الخطیب

۱- از (پ) در چاپهای مصر و بیروت: غالب. ۲ - ابوزید عبدالله عمرو اصلا از مردم‌دبوسیه «شهری میان‌بخاراوسمرقند» ونخستین‌کسی‌است‌که بخلاف (مناظره‌وجدل) صورت‌علمی‌داد. وی‌چندین کتاب دربارهٔ فقه وحکمت‌الهی‌تألیف کرد وبسال ۴۳۰ ه (۱۰۳۹-۱۰۳۸ م) در بخارا درگذشت. (از حاشیهٔ دسلان) ۳- بضم ع وم. ۴- قاضی‌عبدالجبار بن‌احمدبن‌عبدالجبار همدانی در اسدآبادهمدان متولد شده و دارای چندین تألیف درعلم فقه بوده است. تدوین کتابی دربارهٔ ترجمهٔ علمای‌معتزله رانیز بدونسبت میدهند. وی بسال ۴۱۵ه (۱۰۲۵ - ۱۰۲۴م) درگذشته است. (از حاشیهٔ دسلان). ۵- درچاپ پاریس ابوالحسن و در چاپهای مصر و بیروت ابوالحسین‌و صورت اخیرصحیح است، زیرا شخصی بدین نام‌درکشف‌الظنون نام برده شده است ونام صحیح وی برحسب تصریح حاجی خلیفه ابوالحسین محمد بن علی بصریست که بسال ۴۶۳ ه (۱۰۷۱ - ۱۰۷۰ م) درگذشته است.

بیشتر بآوردن ادله و استدلال فراوان گرائیده بود و آمدی بتحقیق مذاهب و تقسیم و استخراج مسائل شیفتگی داشت.

کتاب «المحصول» راشاگردان امام «ابن الخطیب» مانند سراج الدین ارموی[۱] در تألیفی بنام «التحصیل» و تاج‌الدین ارموی[۲] در کتاب دیگری موسوم به «الحاصل» مختصر کردند و شهاب‌الدین قرافی[۳] از این دو مختصر مقدمات و قواعدی گلچین کرد و کتاب کوچکی بنام «تنقیحات» فراهم آورد همچنین بیضاوی مختصری از دو کتاب مزبور بنام «منهاج» تألیف کرد و مبتدیان باین دو کتاب روی آوردند و بسیاری از کسان آنهارا شرح کردند، اما کتاب «احکام» آمدی را که مؤلف آن بیشتر بتحقیق در مسائل پرداخته بود، ابوعمرو بن حاجب در کتاب معروف خود موسوم به «مختصر کبیر» تلخیص کرد و بازهمان کتاب‌را درتألیف دیگری مختصر نمود که درمیان طالبان‌علم‌متداول شدومورد توجه مردم‌مشرق ومغرب‌قرار گرفت‌و گروهی بسیار بمطالعه و شرح آن پرداختند و زبدهٔ طریقهٔ متکلمان‌در فن اصول فقه در این چند مختصر حاصل آمد و اما در بارهٔ طریقهٔ حنفیان نیز کتب بسیاری نوشته شد و بهترین کتب متقدمان دراین‌شیوه تألیفات ابوزید دبوسی و از آن متأخران تألیفات سیف‌الاسلام پزدوی[۴] است که از پیشوایان ایشان بود و کتب جامعی تألیف کرد. آنگاه ابن‌الساعاتی پدید آمد که ازفقیهان حنفیان بود واو میان کتاب «احکام» و کتاب پزودی شیوه‌ای ابداع کرد که جامع هر دو طریقه بود و کتابی دراین باره

۱- قاضی‌سراج‌الدین‌ابوالثنا محمودبن‌ابوبکر ارموی منسوب به‌ارومیه (رضائیه) است وبسال ۶۸۲ هـ (۱۲۸۴ - ۱۲۸۳م) درگذشته است.

۲- بنا بتصریح حاجی خلیفه قاضی تاج‌الدین محمدبن حسین ارموی بسال ۶۵۶ هـ (۱۲۵۸ م) درگذشته است.

۳- شهاب‌الدین ابوالعباس احمدبن ادریس‌قرافی(بفتح ق)فقیه مالکی‌که بسال ۶۸۴هـ (۱۲۸۶ - ۱۲۸۵م)، زندگی‌را بدرودگفته است.

۴- معرب آن «بزودی» ونام وی ابوالبشر علی‌بن‌محمد پزدوی است که رسالاتی در فقه حنفی نگاشته وبسال ۴۸۲ هـ (۱۰۹۰ - ۱۰۸۰م) درگذشته است. یکی از تألیفات وی موسوم به اصول است که شروح‌بسیاری بر آن نوشته‌اند. او را دو لقب بود: فخرالاسلام و سیف‌الاسلام و بندرت یکتن دارای اینگونه القاب بوده است. (از حاشیهٔ دسلان).

بنام «بدیعه»[۱] تألیف کرد که از لحاظ ترتیب از بهترین و بدیع‌ترین کتب بشمار میرفت وتا این روزگار هم آن کتاب درمیان پیشوایان دانشمندان متداول‌است و آنرا قرائت میکنند و ببحث و تحقیق در آن میپردازند و بسیاری از عالمان غیر عرب بشرح آن دلبستگی نشان داده‌اند و تا این دوران وضع براین منوال است. چنین است حقیقت فن اصول فقه و تعیین موضوعات و شمارهٔ تألیفات مشهور آن تا این روزگار. و ایزدما را بدانش بهره مند فرماید و باحسان و کرم خویش در شمار اهل آن قرار دهد (همانا او بر هرچیزی تواناست).[۲]

خلافیات

باید دانست که مجتهدان در این دانش فقه، که از ادلهٔ شرعی استنباط شده است بر حسب تفاوت افکار و مشاعر با یکدیگر اختلاف کرده‌اند و چنانکه یاد کردیم این اختلاف اجتناب ناپذیر بوده است.

و اختلافات ایشان در میان ملت اسلام توسعهٔ عظیمی یافته و مقلدان مختار بوده‌اندازهر مجتهدی که بخواهندتقلید کنند. سپس هنگامیکه‌کار تقلید به‌پیشوایان چهارگانه[۳] منتهی گردید که ازعلمای شهرهای بزرگ‌بودند و مردم‌منتهای حسن‌ـ ظن بایشان داشتند، آنوقت تنها مراجع تقلید آنان بودند و مردم منحصراً از پیشوایان مزبور تقلید میکردند و تقلید از غیرآنان ممنوع گردید، زیرا رسیدن بمرحلهٔ اجتهاد کاری دشوار شده و بگذشت زمان دانشهائی که از مواد آن بشمار میرفت بشعب گوناگون تقسیم یافته بود و کسانی هم یافت نشدند که در جز این مذاهب چهارگانه(حنفی و مالکی‌و شافعی و حنبلی) بحث و تحقیق کنند و بالنتیجه اجتهاد از میان رفت و مذاهب چهارگانه اصول اساسی مذهب اسلام بشمار رفت و

۱ـ در چاپهای مصر وبیروت «بدایع». ۲ـ اشاره به: و هوعلی‌کل شیء قدیر س ۳۰، (الروم) آ ۴۹، این آیه در چاپ پاریس نیست. ۳ ـ یعنی: ابوحنیفه متوفی بسال (۱۵۰ ﻫ) وامام مالك متوفی‌بسال (۱۷۹ ﻫ) وشافعی متوفی‌بسال(۲۰۴ ﻫ) وامام احمدبن‌حنبل‌متوفی بسال(۲۴۱ ﻫ)

اختلاف میان کسانی که پیرو هریك از مذاهب مزبور بودند و باحکام آنها تمسك داشتند جانشین اختلاف در نصوص شرعی و اصول فقهی گردید و هریك در تصحیح مذهب پیشوای خویش بادیگری ببحث و جدل میپرداخت و مناظراتی میان پیروان مذاهب مزبور روی میداد که بر اصول صحیح وشیوه‌های استوار متکی بود و هر کدام با آن اصول بر صحت مذهبی که بدان متمسك بود و از آن تقلید میکرد باستدلال میپرداخت و این مناظرات در کلیهٔ مسائل شرعی و در تمام ابواب فقه جریان یافت از اینرو یکبار جدال واختلاف میان پیروان شافعی و مالك برمیخاست و پیروان ابوحنیفه موافق یکی از آنها میشدند و بار دیگر جدال میان مالکیان وحنفیان پدیدمیآمد و شافعیان بایکی از آنان همرأی میشدند[1] و دراین مناظرات مآخذ پیشوایان مزبور و انگیزه‌های اختلاف و مواقع اجتهاد ایشان بیان میشد واینگونه دانش راخلافیات مینامیدند و مناظره کننده ناگزیر بود مانند مجتهدی به قواعدی که ویرا باستنباط احکام رهبری میکرد، آشنا باشد. بااین تفاوت که مجتهد برای استنباط احکام بقواعد مزبور نیازمند است ومناظره کننده بمنظور حفظ این مسائل استنباط شده بدان قواعد نیاز داشت تا مسائل استنباط شده را از دستبرد دلایل مخالف حفظ کند.

و براستی این شیوه برای شناختن مآخذ و ادلهٔ پیشوایان و تمرین کسانیکه دراین مقاصد بمطالعه میپردازند برای استدلال بیشك دانش ثمربخش و پرارزشی است.

و تألیفات حنفیان و شافعیان دراین فن بیش از تألیفات مالکیان است، زیراچنانکه در فصول پیش دانستیم قیاس در نزد حنفیان برای بسیاری ازفروع مذهبشان یکی از اصول بشمار میرود و بهمین سبب این فرقه صاحبنظر و اهل بحث و تحقیق‌اند ولی مالکیان بیشتر به‌اثر «خبر» اعتماد دارند و اهل نظر نیستند و گذشته ازاین اکثر پیروان آن‌مذهب‌ازمردم مغرب‌اند که بادیه‌نشین میباشند و بجز در موارد ناچیز

---

[1] - و گاهی اختلاف میان شافعیان و حنفیان روی میداد و مالکیان با یکی از آنان موافقت میکردند. (ك)

و اندکی از صنایع و فنون غافل و بیخبراند.

و تألیفاتی که دراین رشته حائز اهمیت میباشد عبارتند از : کتاب «مآخذ» تألیف غزالی(رح)[و کتاب «تلخیص» تألیف ابوبکربن عربی از مالکیان که شیوهٔ آنرا از مردم مشرق اقتباس کرده است][۱] و کتاب «تعلیقه» تألیف ابوزید دبوسی و کتاب «عیون‌الادله» تألیف ابن‌القصار که از بزرگان مالکیان بوده است.

و ابن‌الساعاتی در مختصری که راجع باصول فقه تألیف کرده کلیهٔ مسائلی را که مناظرات فقهی بر آنها مبتنی است گردآورده و درهر مسئله‌ای کلیهٔ اصولی را که بنای مناظرات بر آنهاست یاد کرده است.

فن جدل

جدل عبارت از شناختن اداب مناظره‌ایست که میان پیروان مذاهب فقهی و جزآنان روی میدهد.

و این‌فن هنگامی متداول شد که باب مناظره دررد وقبول مسائل‌توسعه یافت وهریك از مناظره کنندگان دراستدلال و پاسخ دادن هنگام بحث و ستیز به‌روشی لگام گسیخته سخن میگفتند و برخی ازاین سخنان و دلایل درست وبرخی نادرست بود ازاینرو پیشوایان ناگزیر شدندآداب واحکامی وضع کنند تا مناظره کنندگان در رد وقبول بر وفق آن قوانین سخن گویند و ازحدودآنها خارج نشوند و وضع استدلال کننده‌وپاسخ دهنده روشن گردد که چگونه رواست باستدلال پردازد و به‌چه کیفیتی دست از استدلال بازدارد ودرچه جائی اعتراض کند یا بمعارضه برخیزد و کجا باید سکوت کند و خصم بسخن و استدلال پردازد. و بهمین سبب گفته‌اند : جدل عبارت از شناسائی قواعد حدود و آداب استدلالی است که بوسیلهٔ‌آن انسان بحفظ‌عقیده‌ورأیی یاخرابی آن‌رهبری‌میشود خواه‌آن رأی‌ازفقه‌باشد یاعلوم دیگر.

۱ - در چاپهای مصر وبیروت نیست.

و این‌فن دارای دو روش است: یکی روش پزودی که‌ویژهٔ ادلهٔ شرعی ازقبیل نص واجماع و استدلال است ودیگر روش عمیدی[1]، این روش‌درهردلیلی که بدان استدلال شود و از هر دانشی که‌باشد تعمیم دارد و بیشتر آن استدلال‌است و طریقهٔ مزبور از مقاصد و هدفهای نیکو است و مغالطات درآن در نفس امر بسیار است و اگر ازنظر منطقی بدان نگریم اغلب به قیاس مغالطه‌ای و سوفسطائی شبیه‌تر است اما درعین حال صورتهای‌ادله وقیاسها در آن محفوظ است‌بدین منظور که بشایستگی طرق استدلال درآن جستجو شود.

و این عمیدی نخستین کسی است که در این روش بتألیف پرداخته و بهمین سبب روش مزبور به‌وی‌نسبت داده شده است و کتاب مختصری کـه وی دراین روش تألیف کرده موسوم به«ارشاد» است. پس از وی متأخران مانند نسفی[2] ودیگران‌نیز به پیروی از وی همت گماشته وروش او را عیناً دنبال کرده‌اند و درروش اوتألیفات فراوان پدیدآمده‌است، ولی طریقهٔ او دراین روزگار متروک‌است، زیرا هم‌اکنون دانش و تعلیم و تربیت در شهرهای اسلامی در مرحلهٔ نقصان است. گذشته ازاینکه روش مزبور جنبهٔ تفننی دارد و مربوط بمرحلهٔ کمـال است و از ضروریات بشمار نمیرود. و خدا برکار خود غالب است.[3]

فصل ۱۰
دانش کلام

وآن دانشی است متضمن اثبات عقـاید ایمانی بوسیلـهٔ ادلهٔ عقلی و رد بر

---

۱ ـ رکن‌الدین عمیدی ابوحامد محمدبن محمد فقیه حنفی. وی در سمرقند متولد شده ومؤلف رسالهٔ معروفی‌درجدل است. عمیدی‌بسال۶۱۵ھ (۱۲۱۸م)درگذشته است.

۲ـ حافظ‌الدین‌ابوالبرکات عبدالله‌بن‌احمدنسفی فقیه معروف حنفی ودارای تألیفات بسیاراست‌وی‌بسال۷۱۰ھ(۱۳۱۱ - ۱۳۱۰م) درگذشت.

۳ ـ درچاپهای مصر وبیروت بجای‌آیهٔ مزبور آخرفصل چنین‌است: و خداسبحانه وتعالی داناتر است وکامیابی باوست.

بدعت گذارانی که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند. و رمز این عقاید ایمانی توحید است. ازاینرو پیش از شروع در اصل موضوع سزاست که در اینجا نکتۀ لطیفی با برهان عقلی بیاوریم که به سهل‌ترین روشها و نزدیکترین مأخذها توحید را برای ما آشکار سازد و آنگاه ببحث و تحقیق دربارۀ دانش کلام و مطالبی که بایجاد آن درمیان ملت اسلام وموجبات وضع آن اشاره میکند بپردازیم. و آن نکته این است:

کلیۀ حادثات درجهان هستی خواه ذوات یا افعال بشری یا حیوانی ناگزیر باید دارای اسباب و عللی مقدم برخود باشند که بسبب آنها در مستقر عادت پدید می آیند و وجود وهستی آنها بدان اسباب انجام می‌پذیرد وهریك از این اسباب نیز بنوبۀ خودحادث میباشند و ناگزیر باید سبب های دیگری داشته باشند واین‌سبب‌ها پیوسته ارتقا می‌یابند تا به مسبب اسباب وموجد وآفرینندۀ آن که خدائی جز او نیست منتهی میشوند و این اسباب درحالی که رو بارتقا میروند همچنان در طول و عرض گشایش می‌یابند ودوچندان میشوند وخرد درادراك وشمارش آنها سرگردان میگردد و بنا بر این هیچ چیزبجز دانش محیط[1] آن اسباب و بویژه افعال بشری و حیوانی رانمیتواند برشمارد ومحصور کند، چه ازجملۀ‌اسباب افعال‌بشری وحیوانی بطور مشهودقصدها و اراده‌ها را میتوان‌نام برد، زیرا درجهان‌هستی هیچ فعلی پدید نمی‌آید جزآنکه بدان قصد واراده کنند و قصدها واراده ها اموری روحی ونفسانی هستند واغلب‌ازتصوراتی که مقدم برآنها میباشند ویکی بدنبال‌دیگری پدیدمی‌آیند ناشی میشوند و این تصورات عبارت از اسباب قصد فعل‌میباشند. و گاهی اسباب این تصورات، تصورات دیگری است و سبب هر گونه تصوراتی که در نفس پدید میآید نامعلوم است، زیرا هیچکس برمبادی و ترتیب‌امور نفسانی آگاه نمیشود، بلکه‌امور مزبور عبارت از اشیائی هستند که خدا آنها رادر اندیشه القا میکند وهنگام اندیشه

---

۱ - یعنی علم خدا.

یکی بدنبال دیگری پدید میآید و انسان از معرفت مبادی وغایات آنها عاجز است بلکه اغلب علم انسانی به‌اسبابی محیط میشود که در شمار طبایع آشکار میباشند و با نظم و ترتیب خاصی در مدارك آدمی پدید میآیند ، زیرا طبیعت محصور نفس و زیر حالت آن‌می باشد، لیکن دائرهٔ تصورات از نفس وسیع‌تراست چه آنها متعلق بعقل هستند که در مرحله‌ای‌برتر از نفس قرار دارد و بنابراین نفس بسیاری‌ازآنهارا درك نمیکند تاچه رسد باینکه برآنهااحاطه یابد.

و دراین اندیشه باید کوشید وازآن بفلسفه وحکمت‌شارع پی‌برد که انسان‌را از اندیشیدن دراسباب و ایستادگی‌دربرابر آنها نهی کرده است. چه‌این‌امرهمچون وادی‌بیکرانیست که اندیشهٔ آدمی در آن‌سر گردان‌میشود وسودی ازآن‌برنمیگیرد وحقیقتی‌بدست نمی‌آورد.«بگو ای پیغمبر، خداوند است که‌همه‌کاری میکند» سپس «بگذار ایشان را که درآنچه فرو رفته‌اند بازی میکرده باشند[1]».

وچه بسا که انسان بسبب ایستادگی دراسباب وعلل، از ارتقای به‌برترازآنها دور میشود و در نتیجه درپرتگاه‌لغزش فرو میافتد ودرزمرهٔ گمراهان هالك بشمار میآیـد .

پناه بخدا ازنومیدی وزیانکاری آشکار.

والبته نباید گمان کرد که ایستادگی یا بازگشت ازآن درقدرت یـا اختیار ماست، بلکه این امر بمنزلهٔ رنگی است کـه در نفس نقش می بندد و همچون آئینی «صبغه‌ای» است که بسبب ژرف بینی در اسباب وعلل بنسبتی که‌آنرا خودهم‌نمیدانیم در آن استوار میشـود و ریشه میدواند چه اگـر آنرا درمی‌یافتیم از آن پرهیز می کـردیم پس سزاست که ازآن بپرهیزیم ویکسره از انـدیشیدن در این امـر صرف‌نظر کنیم.

و نیز وجه تأثیراین اسباب دربسیاری ازمسبب‌های آنها نامعلوم است، زیرا

---

۱ - قل‌الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون.س،۶(الانعام)آ،۹۱

شناختن آن اسباب متوقف بر عادت «تجربه» و اقتران آنها بیکدیگر از راه استناد بظاهر است و حقیقت تأثیر و کیفیت آن مجهول است . و بخشیده نشدید از دانش مگر اندکی.[1]

و بهمین سبب بما امر شده است که از آن چشم بپوشیم و یکسره آنرا الغا کنیم و به مسبب اسباب کل آنها و فاعل و موجد آنها متوجه شویم تا آیین (صبغت) توحید برحسب دستور شارع که بمصالح دین و طرق خوشبختی ما داناتر است در نفوسمان رسوخ یابد، زیرا شارع ازماورای حس آگاه است .

پیامبر (ص) فرموده است :«هر که بمیرد و کلمهٔ شهادت : لااله‌الاالله را بر زبان جاری کند داخل بهشت میشود.» و بنابراین اگر کسی در نزد این اسباب بایستد همانا «از رسیدن بپایه‌ای فراتر» منقطع میشود و اطلاق کلمهٔ کفر بر او سزاوار می‌باشد و اگر در دریای اندیشه شنا کند و بجستجوی از آن و اسباب و تأثیرات آن یکی پس از دیگری بپردازد، من ضمانت میکنم که جز با نومیدی بازنگردد و ازاینرو شارع ما را از نگریستن و اندیشیدن در اسباب نهی کرده و ما را بتوحید مطلق دستور داده است چنانکه فرماید :

«بگوای محمد ، اوست خدای یگانه ، خدای بی‌نیاز ، نزاده وزائیده نشده و او را همتا وهمالی نیست[2]» و البته نباید به پنداری که اندیشه بر تو القا میکند اعتماد کنی و گمان بری که فکر قادر است بر کائنات و اسباب آن احاطه یابد و بر سراسر تفصیل وجود و هستی آگاه شود چنین رأی و پنداری ابلهانه است .

و باید دانست که وجود در نزد هر ادراک کننده‌ای در نخستین نظر منحصر بهمان چیزهائی است که بمشاعر خویش در می‌یابد و از آن تجاوز نمیکند در صورتیکه واقعیت امر فی نفسه جز این است و حق ازماورای آن است. مگر نمی-

---

۱ ـ و ما او تیتم من العلم الاقلیلا . س ، ۱۷ (الاسراء) آ : ۸۷   ۲ ـ سورهٔ اخلاص از آیهٔ ۱ تا پایان .

بینیم که عالم‌وجود در نزد آدم کر عبارت ازمحسوسات چهار گانه و معقولات است و نوع شنیدنیها در نزد او بکلی ازعالم وجود ساقط شده‌است .

همچنین در نزد کور نیز نوع دیدنیها ازعالم وجود زایل میگردد و اگر در این باره افراد کور زیر تقلید از پدر و مادر و بزرگان وعموم مردم همعصرخویش قرار نمیگرفتند بهیچرو باطلاعات مربوط بدیدنیها در عالم هستی اقرار نمیکردند. لیکن آنان دراثبات اینگونه مطالب ازعامهٔ مردم پیروی میکنند نه برمقتضای فطرت وطبیعت ادارك خویش. واگر حیوان بیزبان بسخن میآمد و از او دربارهٔ معقولات سؤال‌میشد حتماً میدیدیم که نوع‌معقولات را در عالم هستی انکار میکند و اینگونه چیزها یکسره در نزد او وجود ندارد. وچون باین نکته پی‌بردیم میتوانیم بگوئیم که شاید دراین‌جهان نوعی از ادراکات وجود دارد که مغایرمدرکات ما است، زیرا ادراکات ما مخلوق و محدث است وآفرینش‌خدا از آفرینش مردم بزرگتر میباشد و حصر آن نامعلوم است و دایرهٔ عالم وجود از آنچه ما درمی‌یابیم پهناورتر است و خدا از ماورای ایشان احاطه کننده است[1]. بنابراین در بارهٔ حصر نسبت بصحت ادراك و مدرکات خویش مشکوك باش .

و در اعتقاد وعمل خویش از آنچه شارع بتو دستورداده است پیروی کن چه شارع بخوشبختی توشیفته‌تر وبسودهای‌تو داناتر است، زیرا او ازمرحله‌ایست که مافوق ادراکات تست و دایرهٔ آن از دایرهٔ خرد تووسیع‌تر است وچنین طریقه‌ای مایهٔ نکوهش خرد و ادراکات آن نخواهد بود، بلکه خرد میزان صحیحی است و احکام‌آن یقینی است . و دروغ بدانها راه‌نمی‌یابد اما باهمهٔ این نباید طمع ببندی که امور توحید و آن جهان وحقیقت‌نبوت وحقایق صفات‌خدائی وهرآنچه‌را که در مرحله‌ای فراتر از خردتواست بدان بسنجی زیرا چنین‌طمعی‌از محالات خواهد بود .

---

۱ ـ والله من ورائهم محیط . سورهٔ‌البروج (۸۵) آیهٔ ۲۰

ومثال آن همچون مردیست که دید با ترازوئی زر را وزن میکنند و آنوقت طمع بست باهمان ترازو کوهها را توزین کند. این تصور باطل نشان نمیدهد که ترازوی مزبور درسنجش خود نادرست است ، بلکه معلوم میدارد که خرد را حد معینی‌است و از آن حد درنمیگذرد .

و ممکن نیست بمرحله‌ای برسد که برخدا وصفات او محیط شود خرد ذره‌ای از ذرات وجودی است که بخواست خدا پدید آمده‌اند و ازاینجا میتوان باندیشهٔ غلط کسانی که دراینگونه قضایا خردرا بر سمع مقدم میدارند پی‌برد و کوته‌نظری و تباهی رأی آنان را دریافت.

و از آنچه یاد کردیم راه حق آشکار شد و چون این حقیقت را دریافتیم میتوانیم گمان کنیم که شاید هنگامی که اسباب در ارتقاءِ از دایرهٔ ادراك و وجود ما در میگذرند آنوقت بمرحله‌ای میرسند که فهم آنها از حد ادراکات ما خارج میشود و در نتیجه خرد در صحرای اوهام گمراه وسرگردان میگردد و باز می- ایستد .

و بنابراین توحید : عجز از درك اسباب و کیفیات تأثیرات آنها و وا گذاردن این‌امراست بآفرینندهٔ آن اسباب که بر آنهامحیط‌است، زیرا هیچ فاعلی‌جزاو نیست وهمه اسباب بسوی‌او ارتقامی یابد و بقدرت وی‌باز میگردد وعلم ما به‌آن‌آفریننده تنها از این‌لحاظ است که ما از وی صادر شده‌ایم و بس. و این مفهوم گفتار یکی‌از صدیقان است که میگوید : عجز از ادراك خود نوعی ادراك است .

سپس (باید دانست) که معتبر ومهم دراین‌توحید تنها ایمانی نیست که از آن به‌تصدیق حکمی‌تعبیر میکنند، زیرا چنین‌تصدیقی ازحدیث نفس[1] است، بلکه کمال در آن حصول صفتی از آن است که‌نفس بدان احوال و کیفیات مختلف‌رامی‌پذیرد.

---

۱ - حدیث نفس ، در بارهٔ خداوند وعلل آن باخودگفتگوکردن‌است چنانکه معرف‌است آفت عقل حدیث نفس است .

چنانکه مطلوب از اعمال‌و عبادات نیز حصول ملکهٔ فرمانبری و انقیاد و تهی بودن دل از همهٔ سرگرمیها و مشغولیتها بجز معبود است تا مرید سالك دگرگون شود و بصفت ربانی‌متصف گردد. و تفاوت میان حال وعلم در عقاید مانند فرق‌میان قول و اتصاف است. و بیان آن این است که بسیاری از مردم میدانند که مهر و بخشایش نسبت به افرادیتیم و بینوا نوعی تقرب بسوی خدای تعالی ومستحب مؤکد است. و این‌امر را بر زبان میآورند و بدان معترفند و منبع آنرا در شریعت یاد‌میکنند،ولی همین گونه کسان اگر بینوا یا یتیمی از فرزندان بیچارگان را ببینند از او می گریزند واز عهده دار شدن‌وضع او استنکاف می‌ورزند تا چه رسد به اینکه از رحمت دستی بسر وی بکشند و همچنین از دیگر مراتب مهر و دلسوزی و صدقه دادن در این باره دوری میجویند اینکه وصف کردیم برای چنین کسانی تنها درمقام علم حاصل می‌شود و هنوز بمرتبه‌ای نرسیده‌اند که بدان متصف باشند و بدان عمل کنند.

لیکن مردمی هم هستند که با مقام علم و اعتراف باینکه بخشایش و مهر نسبت به بینوایان نزدیکی بخدای تعالی است دارای مرتبه‌ای برتر از مقام نخستین‌میباشند که عبارت از اتصاف به بخشایش و حصول ملکهٔ آن در ایشان است چنانکه اینگونه کسان همینکه یتیم یا بینوائی را ببینند بسوی او میشتابند ودر مهربانی نسبت به‌وی طلب ثواب می کنند وهرچند آنانرا از این کار بازدارند نمیتوانند صبر کنند آنگاه بدست خود هرچه حاضر داشته باشند به او صدقه واحسان میکنند. علم بتوحید نیز با اتصاف بدان چنین است.

وعلم خواهی نخواهی بسبب اتصاف حاصل میشود و مبنای چنین علمی بدرجات استوارتر از علمی است که پیش از اتصاف حاصل آید، ولی اتصاف بصرف علم حاصل‌نمیشود مگر آنکه بارها در آن عمل شود و بمیزان نا محدود و بیشماری تکرار گردد آنوقت ملکه رسوخ می‌یابد و مرحلهٔ اتصاف و تحقیق حاصل میشود.

و علم دوم نافع در آخرت بدست می آید، زیرا علم نخستین که خالی از اتصاف میباشد اندك سود و کم فایده است و این علم بیشتر متکلمان است و مطلوب علم «حالی» ناشی از عبادت[1] است .

و باید دانست که شارع به هرچه انسان را مکلف ساخته است کمال آنرا بیشك در چنین علمی میداند .

و بنا براین اعتقاد، هرچیز جسته شود کمال در آن در علم دوم است یعنی علمی که پس از اتصاف بدست میآید و عمل کردن به هریك از عبادات طلب شود کمال در آن وابسته بحصول اتصاف و تحقیق است .

گذشته از اینکه روی آوردن بعبادات ومواظبت در آن ، این ثمرهٔ شریف را به بار میآورد . پیامبر(ص) در رأس عبادات می‌فرماید :« نور چشم من در نماز است .»

چنانکه ملاحظه میشود نماز در نظر پیامبر صفت و حالتی است که در آن منتهای لذت و نور چشم خویش رامی‌یابد، این نماز کجا و نماز مردمی که این آیه در بارهٔ آنان صدق میکند : پس وای بر نماز گزاران، آنانکه در نماز خود غفلت کنند گان بیخبرانند .[2]

بار خدایا ما را موفق کن «وبراه راست رهبری فرما راه آنانکه بر ایشان انعام کردی نه آنانکه بر ایشان غضب‌شده و نه گمراهان».[3] آمین .

ازجمیع مطالبی که بیان کردیم برخوانند گان روشن شد که مطلوب در کلیهٔ تکالیف حصول ملکهٔ راسخی در نفس است که از آن علمی اضطراری برای نفس حاصل‌میگردد و آن‌علم‌عبارت از توحید وعقیدهٔ‌ایمانی وخلاصه وسیله‌ایست که بدان سعادت بدست میآید. این ملکه در کلیهٔ تکالیف قلبی و بدنی‌یکسان است و از آن

---

۱ ـ عادت(ن . ل).   ۲ ـ فویل‌للمصلین‌الذین هم عن‌صلوتهم ساهون ، س ، ۱۰۷ (الماعون) آ ۵ ، ۱   ۳ـ واهدناالصراط المستقیم‌صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولاالضالین‌ـ فاتحةالکتاب از آیهٔ ۵ تا آخر. س،

در می‌یابیم ایمانی که اصل و سرچشمهٔ کلیهٔ تکالیف بشمار میرود نیز بمثابهٔ همین ملکه است و دارای مراتب چندیست که نخستین مرتبهٔ آن تصدیق قلبی موافق با زبان و برترین پایهٔ آن حصول کیفیتی بسبب این اعتقاد قلبی و اعمال مربوط بآن است که همواره برقلب مستولیست و در نتیجه اعضا وجوارح از آن پیروی میکنند و کلیهٔ اعمال و تصرفات در زیر فرمان آن درمیایند.

چنانکه کردارهای آدمی یکسره از این تصدیق ایمانی فرمانبری میکنند و این کیفیت ازبلندترین پایه‌های ایمان بشمار میرود و عبارت از ایمان کاملی است که شخص مؤمن با چنین ایمانی به هیچ گناه صغیر و کبیری دست نمیبازد، زیرا حصول ملکه و رسوخ آن نمیگذارد شخص باندازهٔ یك چشم برهم زدن هم از طرق ایمان منحرف گردد.

پیامبر(ص) میفرماید: «زناکار هنگام زنا کردن مؤمن نیست» ودرحدیث هرقل آمده است که وقتی از ابوسفیان بن حرب در بارهٔ پیامبر(ص) و احوال اوسؤال میکرد در خصوص اصحاب آنحضرت پرسید که: آیا هیچیك از آنان [پس از دخول در دین] بعلت نارضائی وخشم از آن مرتد میشود؟

گفت: نه. هرقل گفت: ایمان هنگامیکه بشاشت آن در دلها جایگیرد و با نفس درآمیزد چنین است. ومعنی گفتار او این‌است که ملکهٔ ایمان هرگاه‌پایدار و مستقر شود مانند همهٔ ملکاتی است که استقرار می‌یابند و سرپیچی نفس از آنها بسیاردشوار است، زیرا ملکهٔ مزبور بمثابهٔ جبلت وفطرتی‌میشود.

واین نوع ایمان مرتبهٔ عالی آن بشمار میرود ودرمرتبهٔ دوم نسبت به‌عصمت میباشد، زیراعصمت برای انبیا(ص) واجب‌است، وجوبی‌سابق (و ازلی) وحصول آن برای مؤمنان تابع اعمال وتصدیق ایشان می‌باشد و بسبب این ملکه ورسوخ یافتن آن تفاوت در ایمان روی می‌دهد چنانکه ازگفتارهای سلف بر انسان تلاوت شود، و در تراجم بخاری درباب ایمان بسیاری از آنها آمده است از آن جمله آرد: «ایمان

گفتار و کردار است و فزونی و نقصان می‌یابد» و نیز گوید: «نماز وروزه از ایمان است» انجام دادن تکالیف رمضان از ایمان است و «شرم و حیا از ایمان است.» و مراد ازهمهٔ اینها ایمان کاملی است که بخود آن و [حصول] ملکهٔ آن اشاره کردیم. و آن جنبهٔ فعلی یا عملی دارد. اما در تصدیقی که از نخستین مراتب ایمان بشمار میرود اختلاف وتفاوتی وجود ندارد، چه آنانکه اوایل اسماء رامعتبرشمرند و آنها را [بر تصدیق حمل کنند ازتفاوت منع‌شوند چنانکه ائمهٔ متکلمان گفته‌اند و آنانکه اواخر اسماء را معتبر شمرند[1] و آنها را حمل کنند] براین ملکه‌ای که ایمان کامل است تفاوت بر ایشان آشکار می‌شود و این در اتحاد حقیقت اولی که تصدیق است مایهٔ نکوهش نیست، زیرا تصدیق درهمهٔ مراتب ایمان وجود دارد و کمترین[2] مرتبه‌ای است که نام ایمان بر آن اطلاق می‌شود و همین پایه است که شخص را از وابستگی بکفر، رهائی می‌بخشد و تمیز دهندهٔ میان کافر و مؤمن[3] است و بنا براین ایمان کمتر از این مرتبه جزایی ندارد؛ و آن بخودی خودحقیقت واحدی است که در آن هیچگونه تفاوتی وجود ندارد، بلکه چنانکه گفتیم تفاوت در کیفیتی است که در سایهٔ اعمال پدید می‌آید و بنا براین سزاست که نیك این نکته را دریابی. و بایددانست که شارع برای ما به توصیف همان ایمانی پرداخته که درنخستین مرتبه قرار دارد و عبارت از تصدیق می‌باشد و امور مخصوصی تعیین کرده است که ما را به تصدیق قلبی واعتقاد باطنی دربارهٔ آنها مکلف ساخته است، در عین این که باید به زبان هم بآنها اقرار و اعتراف داشته باشیم و امور مزبور عبارت از عقایدی است که در دین مقرر شده است، چنانکه هنگامیکه از پیامبر (ص) در بارهٔ ایمان سؤال شد فرمود:

«ایمان این است که بخدا و فرشتگان و کتب و پیامبرانش و روز رستاخیز

---

۱ ـ قسمت داخل گروشه درچاپ پاریس نیست ۲ ـ و نخستین (ن، ل) ۳ ـ ومسلمان (ن، ل)

اعتقاد پیدا کنی و هم به نیك و بد سر نوشت (قدر) ایمان‌آوری» و اینها عبارت از همان عقاید ایمانی می‌باشد که در علم کلام بیان شده‌اند.

و اینك به‌اجمال بآنها اشاره می کنیم تا حقیت این فن و کیفیت حدوث آن بر تو روشن شود:

باید دانست چون شارع ما را به ایمان‌آوردن به‌آفریننده‌ای فرمان داد که همهٔ افعال را به‌وی باز گردانده وویرا در کلیهٔ آنها یگانه‌ومتفرد کرده‌است چنانکه یاد کردیم و ما را آگاه ساخت که رستگاریمان هنگام فرا رسیدن مرگ در این ایمان‌است ما را به کنه حقیقت این‌آفریننده آگاه نساخت، زیرا چنین امری برای ادراك ما دشوار و برتر از کیفیتی است که ما در آن هستیم، از این رو ما را مکلف ساخت که نخست معتقد شویم آن‌آفریننده ذاتاً منزه از مشابهت با مخلوقات است و گرنه درست نبود که اوآفرینندهٔ ایشان باشد، زیرا برحسب چنین فرضی فرقی میان او و مخلوقات وجود نمی داشت.

سپس بما دستور داد که‌آفریننده را از صفات نقص منزه بدانیم و گرنه‌آن وقت به مخلوقات شباهت می‌یافت. و آنگاه ما را به یگانگی درخدائی او امرفرمود و گرنه‌بسبب تمانع[1] آفرینش انجام نمی‌یافت، پس از آن دستور داد که معتقد باشیم آن‌آفریننده دانای تواناست چه‌به این‌صفت انجام‌یافتن افعال«مخلوق» برای کمال ایجاد وآفرینش گواه «اجرای» احکام اوست.

وهم دارای اراده استو گرنه هیچ‌یك‌از مخلوقات نسبت بدیگری خصوصیت و امتیاز نمی‌یافت. و نیز او سرنوشت هر موجودی را تعیین میکند و گرنه اراده حادث «مخلوق» است. و او پس از مرگ به منظور تکمیل عنایت خود به ایجاد و آفرینش [نخستین][2] ما را زنده میکند [واگر خلقت آدمیان صرفاً برای نیستی

---

۱ - یکدیگر را منع کردن و زد وخورد وتعارض‌اراده‌ها.
۲ - در چاپهای مصر و بیروت کلمهٔ اتحاد غلط و بطور کلی عبارت مغشوش است.

می‌بود] هما ناکاری بیهوده وعبث بشمار میرفت. پس این خلقت برای بقای جاویدان پس ازمرگ است. وفرمود که به بعثت پیامبران برای رستگاری از بدبختی این معاد معتقد باشیم، زیرا احوال آدمیان در آن روز ازلحاظ سعادت وشقاوت مختلف خواهد بود و ما بدان آگاهی نداریم و کمال لطف خدا به آدمیان در این است که ایشان را از چگونگی آن روز خبر دهد و دو راه سعادت یا شقاوت را برای وی باز گوید که بدانیم بهشت مخصوص ناز و نعمت و دوزخ برای عذاب است.

اینهاست امهات عقاید ایمـانی که با ادلهٔ عقلی به ثبوت رسیده است و ادلهٔ آنها از کتاب و سنت بسیار است سلف آن عقاید را ازادلهٔ مزبور بدست آورده وعلما ما را به آنها رهبری کرده و پیشوایان دین آنها را مسلم و محقق ساخته‌اند. اما پس از چندی در تفاصیل این عقایداختلاف روی داده و بیشتر انگیزه‌های این اختلافات آیات متشابه‌است. واختلافات مزبورسبب کشمکش‌ها ومناظرات واستدلالهائی شده است که جنبهٔ عقلی آنها بیش از نقل است و در نتیجه علم کلام‌وضع شده است.

و اینك بدین‌سان به تفصیل این مجمل می‌پردازیم:

در قرآن وصف معبود به صورت تنزیه مطلق آمده است چنانکه وصف مزبور درآیات بسیاری دلالت آشکار بر تنزیه او دارد و نیاز بتأویل هیچ یك ازآنها نیست وکلیهٔ این آیات «سلوب» است وهریك درباب خود صریح و آشکار می‌باشد وازاین‌رو ایمان بآنهـا از واجبات به شمار میآید و گذشته از این در سخنان شارع (ص) و صحابه و تابعان آیات مزبور برحسب دلالت ظاهری آنها تفسیر شده است.

از سوی دیگر در قرآن آیات قلیل دیگری وجود دارد که مایهٔ توهم تشبیه میشود [و ایـن تشبیه یکبار در ذات و بار دیگـر درصفات است لیکن سلف بعلت آنکه ادلهٔ تنزیه فزونتر بودند و دلالت آشکار داشتند آنها را بر آیات قلیل متشابه غلبه دادند وبمحال بودن تشبیه پی بردند وآنرا به مردم آموختند][1] و حکم کردند

---

1 ـ از «ب» و «ینی».

که آیات مزبور نیز کلام خداست و از این‌رو بدانها ایمان آوردند و در معنی آنها به بحث و تأویل نپرداختند.

و این شیوه معنی گفتار بسیاری از سلف است که گفته‌اند: «آنها را همچنان که نازل شده‌اند بخوانید» یعنی ایمان بیاورید که آن آیات از جانب خداست ولی متعرض تأویل و تفسیر آنها نشوید از این رو که ممکن است آیات مزبور برای آزمایش باشد. پس واجب است در برابر آنها از هر تأویلی باز ایستیم و بدانها اذعان کنیم.

و در عصر سلف گروه قلیلی بدعت گذاران پدید آمدند و از آیات متشابه پیروی کردند و در تشبیه فرو رفتند از این‌رو دسته‌ای در ذات او به تشبیه پرداختند و معتقد شدند که خالق دارای دست و پا و چهره است و بظواهری که در آیات آمده بود عمل کردند و سرانجام در پرتگاه تجسیم صریح و مخالفت با آیات تنزیه فرو افتادند [زیرا معقولیت جسم مقتضی نقص و نیازمندی است][1]. درصورتیکه غلبه دادن آیات سلوب دربارهٔ تنزیه مطلق که در موارد بیشتری نازل شده‌اند و از لحاظ دلالت آشکارتر می‌باشند. از درآویختن بظواهر این آیاتی که از آنها بی‌نیاز هستیم و هم از جمع میان دو دسته دلیل با این تأویلات آنان (مشبهه و مجسمه)، شایسته‌تر است این گروه ازشناعت شیوهٔ خویش به چنین گفتاری پناه برده‌اند که: جسم است ولی نه مانند اجسام. درصورتی که این گفتار از عقاید ایشان دفاع نمی کند، زیرا گفته‌ای متناقض و جمع بیان میان نفی و اثبات است ، هر گاه برای معقولیت واحدی از جسم باشند و اگر مخالف آن باشند و معقولیت متعارف را نفی کنند، آن وقت با ما در تنزیه موافق خواهند بود و از توجیهات ایشان چیزی باقی نمی‌ماند جز اینکه لفظ جسم را یکی از اسماء او قرار داده‌اند و چنین جعلی متوقف بر اجازه می‌باشد.

---

۱ ـ از «ینی».

و دستهٔ دیگری از آنان قائل بـه تشبیه در صفات‌شده‌اند چنانکه برای خدا جهت و استقرار و نزول و صوت و حرف زدن وامثال اینها اثبات کرده‌اند و گفتار ایشان به تجسم باز میگردد این گروه هـم مانند دستهٔ نخستین بایـن گفتار متشبث شده‌اند که: «صوتی‌است، ولی نه مانند اصوات، جهتی‌است نه همچون جهات، نزولی است نه مانند نزولهائی که در اجسام قصد میکنند» و ایـن عقیده هم بـه همان چه دستهٔ نخستین رانده شدند رد می‌شود.

و برای این ظواهر «یا آیات سلوب» راهی بجز اعتقادات و مـذاهب سلف و ایمان به‌آنها چنانکه باید باقی‌نمانده است تا بخاطر نفی معانی آنها نفی بخود آنها منجر نشود بااینکه آنها صحیح وثابت‌اند درقرآن، و نظریات ابن‌ابوزید در «عقیدة ـ الرسالة» و کتاب «مختصر» و نوشته‌هـای حافظ بن عبدالبر در تألیفش و دیگران بهمین منظور متوجه است چه ایشان در پیرامون این معنی سخن می گویند و نباید از قرائنی که در ضمن سخنان ایشان بر این معنی دلالت می کند چشم پوشید.

آنگاه پس از آنکه علوم و صنایع توسعه یافت و مردم شیفتهٔ تدویـن و بحث در مسائل گوناگون و شیوه‌های مختلف شدند و متکلمان درموضوع تنزیه به تألیف پرداختند بدعت معتزله پدیدآمد که تنزیه مندرج در آیات سلوب را تعمیم دادند و در نتیجه بنفی صفات معانی از قبیل علم و قدرت و اراده و حیات بیش از آنچه در احکام آنها بود حکم کردند، زیرا به گمان ایشان بنابرایـن صفات تعدد قدیـم لازم می‌آید. در صورتی که گمان ایشان به این دلیل مردود است که صفات نه عین ذات او است و نه جز ذات وی.

همچنین [صفت اراده][1] و شنیدن و دیدن را نیز ازخدا نفی کردند چه این صفات را از عوارض اجسام می‌دانستند وحال اینکه این گفتار ایشان هم مردوداست

---

۱ ـ از «پ». در «ینی» چنین است: و بنفی صفت اراده حکم کردند وآنکاه ایشان را لازم‌می‌آمدکه قدر را هم نفی کنند چه معنای آن‌براراده به‌کائنات سبقت داشت وبنفی دیدن وشنیدن حکم‌کردند...

زیرا در مدلول این الفاظ بنیه واندامی شرط نشده است بلکه منظور ادراك مسموع و مبصر است[1] وصفت کلام را نیز نفی کرده‌اند به علت شباهت آن به آنچه درشنیدن و دیدن هست و صنعت کلامی را که قائم بنفس است درك نکردند و از این رو به مخلوق بودن قرآن حکم کردند. و این بدعتی است که سلف بر خلاف آن تصریح کرده‌اند و زیان این بدعت عظیم بود و برخی از خلفا از ائمهٔ عصر خودآن را پذیرفتند و مردم را بدان وا داشتند و پیشوایان دین به مخالفت باایشان برخاستند و در نتیجه تازیانه زدن بسیاری از پیشوایان را روا دانستند[2] وبرخی را نیز کشتند واین امر سبب شد که اهل‌سنت به ادلهٔ عقلی بر خلاف این عقاید برخاستند تابدفع پدید آمدن این گونه بدعتها پردازند و کسی که بدین منظور اهتمام ورزید شیخ ابوالحسن اشعری پیشوای متکلمان بود که حدوسط طرق‌مختلف رابر گزید وتشبیه را رد کرد و صفات معنوی را به اثبات رسانید و در بارهٔ تنزیه به همان میزانی که سلف آنرا محصور کرده بودند اکتفا کرد و ادلهٔ مخصص به تعمیم او را گواه شدند از این رو صفات چهارگانهٔ معنوی و شنیدن و دیدن و کلام قائم بنفس را به طریق عقل و نقل اثبات کرد و در این باره به‌ردکلیهٔ عقاید بدعت گذاران پرداخت و با ایشان در بارهٔ مسائلی که برای این بدعتها تهیه کرده بودند از قبیل صلاح و اصلح و تحسین و تقبیح ، به گفتگو پرداخت. و عقاید مربوط به بعثت و احوال معاد و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب را تکمیل کرد و بحث دربارهٔ امامت را نیز باین موضوع ملحق ساخت چه در این هنگام بدعت امامیه پدیدآمده بود وعقیده داشتند که امامت از جملهٔ عقاید دینی بشمار میرود و بر پیامبر تعیین آن واجب است. و باید با تعیین کسی که امامت ازآن او است خود ازعهدهٔ این امر بدرآید. و همین تکلیف بر امت نیز واجب میشود. و غایت و منتهای امر امامت این

1 ـ ادراکی برای مسموع و مبصر است. (ن. ل).

2 ـ و این درسال ۲۱۲ هجری بود که مأمون خلیفه بترویج نظریهٔ مخلوق بودن قرآن پرداخت و مخالفان را بشدت تازیانه میزد و وقایع «محنت» پدیدآمد.

است که قضیه‌ای مربوط به مصالح امت و امری اجماعی است و به عقاید (ایمانی) ملحق نمی‌شود و به‌همین‌سبب آن را به مسائل این فن الحاق کرده ومجموعهٔ آنهارا علم کلام نامیده‌اند یا بدین سبب که در آن علم از مناظره بر خلاف بدعتها گفتگو میشود واین مناظرات کلام صرف است و به علمی باز نمی گردد و یا بعلت آن که سبب وضع علم کلام و تحقیق و تتبع در آن تنازع ایشان دراثبات کلام نفسانی است.

پس از چندی شیخ ابوالحسن اشعری پیروان بسیاری پیدا کردو بعد از وی شاگردانش مانند ابن‌مجاهد و دیگران طریقهٔ او را دنبال کردند و این طریقه را قاضی ابوبکر باقلانی از آنان فرا گرفت و در طریقهٔ مزبور بمقام پیشوائی نائل آمد و آنرا تهذیب کرد و بوضع‌مقدماتی عقلی پرداخت که ادله و افکار ونظریات بر آنها متوقف میگردد از قبیل اثبات جوهر فرد و خلأ و اینکه عرض قائم به‌ـ عرض نمیباشد ودر دو زمان باقی نمیماند و امثال اینها از مسائلی که ادلهٔ ایشان بر آنها متوقف است و این قواعدرا از لحاظ وجوب اعتقاد بآنها تابع عقاید ایمانی قرارداد، زیرا این ادله (اعتقادی ثابت کنندهٔ اعتقادات) متوقف براین عقایداست و (هم از اینرو معتقد بود) که بطلان دلیل سبب بطلان مدلول میشود و سرانجام این طریقه تکمیل گردید و در زمرهٔ بهترین فنون نظری وعلوم دینی بشمار آمد. لیکن صورتهای ادله [در آن فن برخی اوقات بشیوهٔ صناعی نبود بعلت آنکه هنوز آن قوم در مرحلهٔ سادگی بودند و از سوی دیگر صناعت منطق که بدان ادله را می‌ـ آزمایند][1] و قیاسها را بوسیلهٔ آن معتبر میشمارند در آن روزگار هنوز در میان ملت اسلام رواج نیافته و اگر هم‌اندکی از آن متداول شده بود متکلمان آنرا بکار نمی‌بردند، زیرافن منطق در ردیف علوم فلسفی بشمار میرفت که بکلی مباین عقاید شرعی بود وازاینروفن منطق درمیان‌ایشان متروك بود. آنگاه پس ازقاضی ابوبکر باقلانی امام الحرمین ابوالمعالی پدید آمد و او دراین طریقه کتاب«شامل» را املا

۱ ـ در چاپهای مصر و بیروت نیست.

کرد و در آن داد سخن داد و به شرح و بسط آن پرداخت سپس کتاب «ارشاد» را تلخیص کرد و مردم آنرا بمنزلهٔ راهنمای عقاید خویش شمردند و مورد استفاده قرار دادند. پس ازچندی علم منطق درمیان ملت اسلام انتشار یافت و مردم بخواندن آن پرداختند و میان آن فن وعلوم فلسفی تفاوت گذاشتند بدینسان که منطق تنها قانون و معیاری برای ادله میباشد و همچنان که ادلهٔ علوم فلسفی را با منطق میآزمایند ادلهٔ دیگر علوم را نیز با آن میسنجند. واز آن پس به این قواعد مقدماتی فن کلام که متقدمان وضع کرده بودند در نگریستند و با بسیاری از آنها با براهینی که بدیشان رسیده بود مخالفت کردند و چه بسا که بسیاری از براهین ایشان مقتبس از کلام فلاسفه در مباحث طبیعیات و الهیات بود. و چون آنها را بامعیار منطق آزمودند این امر آنان را بسوی منطق آورد و به بطلان مدلول بسبب بطلان‌دلیل آن معتقد نشدند چنانکه قاضی (ابوبکر باقلانی) بدان عقیده داشت وطریقهٔ مزبور ازمصطلحات ایشان گردید و مباین طریقهٔ نخستین بود و آنرا بنام طریقهٔ متأخران می‌خواندند. و چه بسا که دراین طریقه رد بر فلاسفه را نیز در بارهٔ مسائلی از فلسفه که مخالف عقاید ایمانی بود داخل کردند و فلاسفه را درزمرهٔ دشمنان‌عقاید (ایمانی) قرار دادند، زیرا شیوه‌های ایشان با بسیاری از مذاهب بدعت گذاران متناسب بود. ونخستین کسی که درطریقهٔ کلام براین منهج وشیوه بتألیف پرداخت غزالی (رح) بود و امام ابن خطیب (فخر رازی) و گروهی از علما نیز به پیروی‌از غزالی پرداختند و بتقلید از وی اعتماد کردند. آنگاه متأخران پس از ایشان به درآمیختن کتب فلسفه فرو رفتند و کارموضوع دوعلم(کلام وفلسفه) برایشان مشتبه شدچنانکه بسبب‌اشتباه مسائل آن دودانش، موضوع‌فلسفه و کلام رایکی‌میشمردند.

و باید دانست که متکلمان دربیشتر کیفیات طریقهٔ خویش برای اثبات‌وجود باری وصفات او بکائنات واحوال آن استدلال می کردند واستدلال‌ایشان اغلب‌چنین بود واز سوی‌دیگر فیلسوف هم درطبیعیات در بارهٔ جسم طبیعی می اندیشید که قسمتی

ازاین کائنات است، ولی نظر اودراین باره مخالف نظرمتکلمان بودچه فیلسوف درجسم ازلحاظ حرکت و سکون مینگرد و متکلم در آن ازاین حیث میاندیشد که برفاعل دلالت میکند همچنین اندیشهٔ فیلسوف در الهیات تنها نظری در وجودمطلق ومقتضیات ذاتی آن است لیکن نظرمتکلم در وجود ازاین لحاظ است که برموجد دلالت میکند. خلاصه موضوع علم کلام در نزد اهل آن علم عبارت از عقاید ایمانی[1] است که پس از فرض اینکه مسائل آن از جانب شرع صحیح باشد ممکن است بر آنها باادلهٔ عقلی نیز استدلال کرد تا بدعتها از میان برود و انواع شکها وشبهه‌ها ازاین عقاید زائل گردد وهرگاه در کیفیت پدید آمدن این فن بیندیشیم و ببینیم که چگونه سخنان علما دراین باره بتدریج و نسل بنسل تغییر یافته است وهمهٔ آنان عقاید ایمانی را صحیح فرض میکردند و رفع حجت‌ها و ادله را می‌طلبیدند آنوقت بصحت آنچه ما دربارهٔ موضوع این فن مقرر داشتیم پی‌خواهیم برد ودرخواهیم یافت که‌از آن تجاوز نمی کنند. و در نزد متأخران دو طریقه باهم درآمیخته ومسائل علم کلام بامسائل فلسفه چنان مشتبه شده است که باز شناختن یکی از دیگری ممکن نیست و طالب آن فن از کتب ایشان چیزی بدست نمی‌آورد، چنانکه بیضاوی در «طوالع» این شیوه را بکار برده و کسانی که از علمای ایران پس از وی آمده‌اند در کلیهٔ تألیفاتشان از روش بیضاوی پیروی کرده‌اند.

چیزی که هست گاهی برخی ازطالبان علم باین طریقه بدین‌منظور توجه‌می‌کنند که به مذاهب گوناگون و شیوهٔ اغراق درمعرفت محاجه‌ومناظره آگاه شوند زیرا دراین طریقه استدلال بحدوفور یافت میشود.

و اما برای پیروی از طریقهٔ سلف درعقاید علم کلام باید تنها بطریقهٔ قدیم متکلمان رجوع کرد و اصل آنرا میتوان در کتاب «ارشاد» و تألیفات کسانی‌یافت که از صاحب آن پیروی کرده‌اند. و هر که بخواهد در عقاید خویش به‌رد برفلاسفه

---

۱ ـ اسلامی. پ.

بپردازد لازم‌است بکتب غزالی وامام ابن‌خطیب (فخررازی) رجوع کند. دراینگونه کتب هرچند با اصطلاح قدیم مخالفت شده است، ولی مسائل آنها با فلسفه در نیامیخته و موضوع آنها چنانکه در طریقهٔ متأخران پس‌از آنان مشاهده می‌شود با یکدیگر مشتبه نشده‌است.و خلاصه سزاست که بدانیم این دانش معروف بعلم کلام دراین روزگار برطالبان‌علم ضروری نیست، زیرا ملاحده وبدعت گذاران منقرض شده‌اند و کار اهل سنت در آنچه نوشته و تدوین کرده‌اند برای ما کافی است واحتیاج به‌ادله هنگامی است که به مدافعه و یاری پردازند، اما اکنون از آن ادله بجز کلامی که باری (تعالی) را ازابهامات واطلاقات آن تنزیه کند باقی نمانده‌است. وجنید (رح) بقومی گذشت که درمیان ایشان برخی از متکلمان بافاضهٔ درعلم کلام پرداخته بودند آنگاه پرسیداین گروه چه کسانی هستند؟ گفتند آنها گروهی باشند که خدا را با ادله از صفات حدوث و نشانه‌های‌نقص منزه میسازند. جنید گفت: «نفی‌عیب در جائیکه عیب محال باشد خود عیب است» لیکن باهمهٔ این،علم کلام برای افراد مردم وطالبان علم فوایدی معتبر دارد، زیرا برای کسیکه حافظ سنت است ندانستن استدلال‌های نظری دربارهٔ اثبات عقاید پسندیده‌نیست. و خدا دوست مؤمنان است.[1]

فصل[2]

درکشف حقیقت ازمتشابهات[3] کتاب (قرآن) و سنت واختلافاتی که بسبب آنها در عقایدطوایف‌سنی «پیروان‌سنت» وبدعت‌گذاران‌روی داده‌است.

باید دانست که خدا (سبحانه) پیامبر(ص)را درمیان ما برانگیخت تاما را به

---

۱ ـ والله ولی‌المؤمنین . س ۳ (آل عمران) آ: ۶۱ ۲ ـ این‌فصل در چاپهای مصر و بیروت و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست و درچاپ پاریس در جلد ۳ پس از فصل علم‌الکلام و پیش از فصل علم‌التصوف از ص ۴۴ تا ۵۹ آن جلد را فراگرفته است. ۳ ـ متشابه آن است که معنی و حقیقت آن معلوم نشود و ضد محکمات است که‌در قرآن‌آیهٔ (۵)سورهٔ ۳ آل عمران ←

رستگاری و کامیابی در نعمتها بخواند و قرآن کریم را به زبان عربی آشکار و روشن نازل کرد و در آن ما را بتکالیفی مخاطب ساخت که مایهٔ رهبریمان بسعادت است و درضمن این خطاب لازم بود صفات و نامهای خود (سبحانه) رایاد کند تا ذات خویش را بما بشناساند و روان وابسته بتن آدمی ووحی، را باز گوید و فرشتگانی را که میانجی میان او و پیامبران هستند نام برد و هم در آن کتاب روز رستاخیز و اخبار تهدیدآمیز مربوط بدان را یاد کرده، ولی به هیچرو برای ما وقت آنرا تعیین نفرموده است. وهم در این قرآن کریم حروف مقطعی از الفبا در آغاز برخی از سوره ها یافت میشود که ما را بفهمیدن آنها راهی نیست وکلیهٔ اینگونه از مندرجات آن کتاب را متشابه نامیده وجستجوی معانی آنها را منع کرده است.

چنانکه میفرماید: «اوست که کتاب را بر تو فرو فرستاد از آن آیاتی محکم است که اصل کتاب بشمار میروند و دیگر متشابهات اند پس آنانکه در دلهایشان میلی بباطل است بمنظور فتنه‌جوئی وجستن تأویل آنها ازمتشابهات پیروی میکنند درصورتیکه هیچکس جز خدا تأویل آنها را نمیداند و راسخان در علم میگویند بدان ایمان آوردیم همه ازنزد پروردگار ماست، ولی جز خردمندان پند نمیگیرند»[1]. وصحابهٔ دانشمند سلف و تابعان، این آیه راچنین توجیه کرده‌اند که «محکمات» عبارت از آیات آشکاریست که احکام آنها ثابت است و بهمین سبب فقیهان دراصطلاحات خودمیگویند: «محکم چیزی است که معنی آن روشن باشد.» واما دربارهٔ متشابهات ایشانرا گفته‌های گوناگونی است برخی گفته‌اند: متشابه آیاتی هستند که بعلت تعارض آنها با آیهٔ دیگر یا باعقل، برای صحت معنی آنها به‌اندیشه‌وتفسیر نیازداشته باشند و بسبب همین تعارض

→بدان اشاره شده است و سورهٔ محکمه را سورهٔ غیرمنسوخه گویند و آیات محکمات عبارت از آیات واضح واستواری هستند که شنونده بعلت وضوح وروشنی‌معنی نیاز به‌تأویل وتفسیر آنها نداشته باشد مانند قصص‌انبیا (ع) ومقابل آنهارا متشابهات خوانند. وبقولی‌از: قل تعالوا اتل ماحرم ربکم علیکم.... تا آخرسورهٔ آیات محکمات‌اند. ازاقرب‌الموارد ومنتهی‌الارب آیهٔ مزبورازسورهٔ ۶ (الانعام) آیهٔ ۱۵۲ است.

۱ - هوالذی انزل علیك الکتاب فیه آیات... تا آخر آیهٔ ۵ سورهٔ ۳ (آل عمران).

دلالت و مفهوم آنها پوشیده میماند ومشتبه میشوند و برحسب همین‌نظریه ابن عباس گفته است :«متشابه گفتاریست که بدان ایمان میآورند، ولی بآن عمل نمیکنند.» و مجاهد و عکرمه گفته‌اند : «هرچه بجز آیات احکام و قصص باشد متشابه است.» و قاضی ابوبکر«باقلانی» و امام‌الحرمین نیز با این رأی موافقت کرده‌اند.

وثوری‌وشعبی و گروهی ازعالمان سلف گفته‌اند: متشابه‌آیاتی است که راهی بدانستن‌آنها نباشد مانند : علایم وقوع رستاخیز و اوقات اخباری که دراین باره مردم رابدان تهدید کرده‌اند وحروف‌تهجی‌اوایل سوره‌ها. واینکه درآیه میفرماید: «آیات محکم اصل کتاب بشمار میروند» یعنی بخش عمده و بیشترآن . وبنابراین متشابه قسمت کمتر قرآن است و گاهی برخی از آنها را در ردیف‌آیات محکم می‌آورند.

آنگاه پیروان‌آیات متشابه را مورد نکوهش قرارداده‌است از اینرو که‌آنها را بمعنی‌هائی تأویل یاتفسیر کرده‌اند که‌از زبان عرب‌یا همان زبانی که ما رابدان خطاب کرده است مفهوم نمیشوند. وآن گروه را (اهل زیغ) یعنی منحرف ازحق نامیده است مانندکافران و زندیقان و جاهلان بدعت گذار وفرموده است این عمل آنان بقصد فتنه است که بمنزلهٔ شرك یا اشتباه‌کاری برمؤمنان است یاآنها رابرطبق دلخواه خود هرگونه بخواهند تأویل میکنند و دربدعتهای خویش ازآنها پیروی مینمایند. سپس خبرمیدهد(سبحانه) که تأویل‌آنها بخود وی اختصاص دارد و کسی جز او آنها را نمیداند و میگوید:«و تأویل‌آنها را جز خدا کسی نمیداند»آنگاه عالمانرا فقط بسبب ایمان بآنهامیستاید و میفرماید وراسخان در علم میگویندبدان ایمان‌آوردیم. وبهمین سبب سلف«راسخون»را بطور استیناف[1] خوانده وآنرا برعطف ترجیح داده اند، زیرا ایمان به غیب در ستودن رساتر است. واگر(واو) را عاطفه

---

1 ـ استیناف در تداول نحو عرب این است که کلمه را برماقبل عطف نکنیم و (و) را (واو) عطف ندانیم چه‌کلمهٔ مزبور درلغت نیز بمعنی ابتداکردن وازسرگرفتن است.

بدانیم و «راسخون» را عطف بگیریم آنوقت ایمان به حاضر و شاهد خواهد بود، زیرا ایشان دراین‌هنگام تأویل را نمیدانند و بالنتیجه غیب نیست و گفتار خدا «همه از نزد پروردگار ما است» بدین معنی کمک میکند و نشان میدهد که تأویل آن برای بشر نا معلوم است چه از الفاظ عرب معانی و مفاهیمی درك میشود که عرب آنها را برای آن معانی وضع کرده‌اند؛ پس‌هرگاه اسناد دادن خبر به مسندالیه محال باشد آنوقت معنی و مدلول کلام را در نخواهیم یافت. واگرچنین عباراتی از نزد خدا در دسترس ماقرار گیرد دانستن آنها را بخود وی‌واگذارمیکنیم و خویش را بمدلول آنهامشغول نمیسازیم چه برای ماراهی به‌درك آنها نیست وعایشه (رض) گفته است: «هرگاه کسانی را بینید که درآیات قرآن بحث ومجادله میکنند باید بدانید آنها همان کسانی هستند که خدا ایشان را اراده کرده‌است» (یعنی در آن‌قسمت آیه که میفرماید «فی قلوبهم زیغ». دل آنان به بیراهه و باطل منحرف‌است) پس از آنان بپرهیزید. شیوه وعقیدهٔ سلف دربارهٔ آیات متشابه چنین است و درسنت نیزالفاظی آمده است که مانند اینگونه آیات است و آن گروه آنها را بهمان شیوهٔ آیات توجیه میکنند، زیرامنبع همهٔ آنها یکی است[1].

وهرگاه انواع متشابهات بنابرآنچه یاد کردیم ثابت شود پس باید بموارد اختلاف مردم دربارهٔ آنها رجوع کنیم. ازاین رو آن قسمتی از آیات که برحسب گفته‌های ایشان به‌رستاخیز وعلائم آن ومواقع تحذیرها وعدد فرشته‌های موکل بر دوزخیان[2] و امثال اینها مربوط است نمیتوان آنها رااز آیات متشابه شمرد و خدا داناتر است، زیرا در آنها لفظی نیامده است که بتوان آنها را توجیه کرد یا بطریق دیگری دریافت، بلکه آیات مزبور از زمانهای حادثه‌هائی است که برطبق نص[3]

۱- زیرا پیرو همهٔ آنها یکی است. B ۲- اشاره به «سندع‌الزبانیه» س، ۹۶ آ ۱۸، وزبانیه بمعانی سرکش ازجن وانس وسرهنگ یاشرطی دوزخیان استودرصحاح آمده است زبانیه در نزدعرب بمعنی شرطه است و فرشتگان موکل بردوزخ را ازاینرو بدان نامیده‌اند، زیرا بوسیلهٔ آنها دوزخیان را به دوزخ میرانند. (از اقرب ومنتهی‌الارب) ۳ - نعت. B

قرآن علم و دریافت آنها بخدا اختصاص یافته است چنانکه این معنی در قرآن بزبان پیامبر او تصریح شده و گفته است: «همانا علم آنها در نزد خداست»[1] و جای شگفت است که برخی آنها را در زمرهٔ متشابهات شمرده‌اند.

و اما حروف مقطع آغاز سوره‌ها، درحقیقت از حروف‌هجا هستند و بعید نیست که‌از آنهامعانی خاصی اراده‌شده باشد چنانکه زمخشری گفته است: این‌حروف اشاره به‌هدف بلند اعجاز میباشد، زیرا قرآنی که نازل گردیده است از آن‌حروف تألیف‌شده‌است و بشر درفهم آنها همه‌باهم برابرند، ولی پس از ترکیب حروف می‌بینیم میان آنها تفاوت و اختلاف درفهم آن موجود است واگر حروف مزبور از این شیوه‌ای که دلالت آنها متضمن بر حقیقت است عدول کند(یعنی بی ترکیب و بصورت مقطع آورده شوند) دراینصورت باید بنقل صحیح (یعنی نقل صحیح حرف‌به معنی جدید) باشد مانند اینکه میگویند «طه» کنایه از «یاطاهر» و «هادی» است و امثال اینها. وحال آنکه نقل صحیح دشوار و ممتنع است و ازاینرو نظریهٔ متشابه در بارهٔ آنها پدید میآید.

و اما دربارهٔ وحی وفرشتگان و روح وجن باید گفت که متشابه بودن آنها از لحاظ این است که معنی ودلالت حقیقی آنها پوشیده است، زیرا مفاهیم مزبور از معانی متعارف و معمولی نیست (که‌همه آنها را بشناسند) وبدین سبب آیات مزبور در شمار متشابهات آورده‌شده‌اند و گاهی برخی از مردم کلیهٔ مسائلی را که ازلحاظ مفهوم مشابه آنها هستند بموضوع مزبور ملحق‌میکنند از قبیل: کیفیات رستاخیز وبهشت و آتش (دوزخ) و دجال وفتنه‌ها(فتنه‌هائیکه پیش از رستاخیز روی میدهد) و علائم بشارت دهنده(پیش از رستاخیز) وهرآنچه مخالف عادات مألوف مردم‌است و این فکر چندان‌هم از حقیقت دور نیست، ولی جمهور عالمان و بویژه متکلمان (عالمان دانش کلام) با این‌نظر موافق نیستند بطوریکه تفسیر و توجیه‌هر یك را

1 - رجوع به سورهٔ۷ (الاعراف) آیهٔ ۱۸۶ و ۱۸۷ شود.

همچنانکه در کتب ایشان می‌بینیم تعیین کرده‌اند و بنابراین متشابهی باقی نمیماند بجز صفاتی که خدا خویشتن را در کتاب خویش و از زبان پیامبرش وصف کرده است، از قبیل صفاتی که ظاهر آنها از نقصان یا ناتوانی حکایت میکند و مردم پس از سلف که شیوه وعقیدهٔ آنها را بیان کردیم در بارهٔ این‌ظواهر اختلاف کرده و با هم بستیز برخاسته‌اند ودر نتیجه بعقاید آنان بدعت‌ها راه یافته است و اینك به‌بیان شیوه‌ها و عقاید آنان میپردازیم وسعی میکنیم نظریات صحیح را بر فاسد ترجیح دهیم و در توفیق بدین‌امرجز از خدا یاری نمی‌طلبیم: باید دانست که خدا(سبحانه) خودرا در کتاب خویش بدین صفات وصف کرده است: دانا ـ توانا ـ اراده کننده ـ زنده ـ شنوا ـ بینا ـ متکلم ـ جلیل ـ کریم ـ جواد ـ منعم ـ عزیز ـ عظیم. و همچنین برای خود دو دست و دو چشم و پا وزبان و جزاینها ثابت کرده است و بنابراین برخی‌ازاین صفات صحت‌خدائی او را ایجاب میکند مانند: دانش وتوانائی و اراده و سپس حیات که شرط همهٔ آنهاست و دسته‌ای از آنها صفت کمال میباشد مانندشنوائی و بینائی و کلام و بعضی مایهٔ توهم نقص میشود مانند: مستقر بودن. و نازل شدن. و آمدن. وهمچون رخسار و دستها و چشمان که از صفات موجودات حادث بشمار میروند.

گذشته ازاین شارع چنانکه درصحیح آمده است(صحیح بخاری) بما خبرداده که ماپروردگارخود را در روز رستاخیز مانند ماه در شب بدر می‌بینیم چنانکه هیچکس از حق بر خورداری از دیدار او محروم نمیشود[1] اما صحابهٔ سلف وتابعان برای خدا صفات خدائی و کمال را بثبوت رسانیده و دربارهٔ معنی آنچه مایهٔ توهم نقص میشود سکوت اختیار کرده وآنرا بخود وی وا گذاشته‌اند، ولی پس ازایشان در میان مردم اختلاف روی داده‌است و پس از ظهور معتزله آنها اینگونه صفات را

۱- درمتن بغلط (لانضام) چاپ شده است، ولی دسلان بنقل‌از ترجمهٔ ترکی مینویسد مترجم مزبور آنرا به«لاتضام» تصحیح کرده است.

احکام ذهنی مجردی تلقی کرده و آنها را همچون صفتی که بذات او قائم باشد بثبوت نرسانیده و این معنی را «توحید» نامیده‌اندو انسان را آفرینندهٔ کردارهایش بویژه شرارتها و گناهکاری هایش دانسته و آنها را بقدرت خدای تعالی مرتبط نکرده‌اند، زیرا انجام دادن اینگونه افعال از حکیم ممتنع است و مراعات عمل اصلح را بر بندگان واجب شمرده و این مفهوم را عدل‌نامیده‌اند، گذشته از اینکه نخست بنفی‌سر نوشت و قضاو قدر و اینکه هر امری مسبوق بعلمی حادث و هم‌قدرت و اراده‌ای حادث است معتقد شده‌اند چنانکه درصحیح خبری دراین‌باره نقل شده و عبدالله‌بن‌عمر از معبد جهنی و یاران او که بدین‌عقیده قائل بوده‌اند تبری جسته است. و نفی قدر بعدها به واصل‌بن‌عطای‌غزال[1] شاگرد حسن بصری که در روزگار عبدالملك‌بن‌مروان[2] از پیشوایان معتزله بوده منتهی گردیده است.

و آنگاه سر انجام به معمر سلمی رسیده است، ولی پس از چندی گروهی‌از پیروان آنان ازاین عقیده منصرف شدند واز آن جمله ابوالهذیل علاف را میتوان نامبرد که از بزرگان معتزله بشمار میرفت و این طریقه را ازعثمان‌بن‌خالد طویل یکی از شاگردان قدیم واصل فرا گرفته بود. که از مخالفان قدر بشمار میرفت. ابوالهذیل‌درموضوع نفی صفات وجودی از عقاید فلاسفهٔ (یونان) پیروی میکرد که درآن روزگار نظریات آنان پدید آمده بود.

سپس ابراهیم نظام ظهور کرد[3] وبه قدر معتقد بود و گروهی از وی پیروی کردند و او کتب فلاسفه را خوانده بود و بشدت در نفی صفات اظهار نظر میکرد و اصول‌و قواعد اعتزال را استوار ساخت.

آنگاه جاحظ و کعبی و جبائی پدید آمدند و طریقهٔ ایشان را بنام علم کلام

۱ـ دربعضی نسخ عربی بجای غزال غزالی‌است، ولی‌صورت متن صحیح است‌چه‌ابوحذیفه واصل‌بن‌عطاء غزال در سال ۸۰ هجری(۷۰۰ ـ ۶۹۹ م) در مدینه متولد شد و عقیدهٔ معتزله را دربصره‌بیاموخت و درسال۱۳۱هـ ـ (۷۴۹ ـ ۷۴۸م) درگذشت. (ازحاشیهٔ دسلان ـجلد ۳)

۲ـ پنجمین خلیفهٔ بنی‌امیه.

۳ ـ ابراهیم‌بن‌سیار نظام بصری از شاگردان ابوالهذیل بوده است.

می‌خواندند بدین سبب که در آن استدلال و جدال بود که آنرا کلام مینامند یا از اینرو که اصل طریقهٔ ایشان مبتنی بر نفی صفت کلام بود و بهمین سبب شافعی میگوید: «آنها سزاوار آن‌هستند که‌ایشان‌را باشاخه‌های درخت خرما بزنند و درمیان کوچه‌ها آنهارا بگردانند» و گروه مزبورطریقهٔ معتزله را استوار ساختند و قسمتی ازاصول آنرا اثبات و برخی از قواعد آنرارد کردند تا آنکه شیخ ابوالحسن اشعری‌پدید آمد و بابرخی از مشایخ آنان در مسائل صلاح‌و اصلح بمناظره پرداخت و طریقهٔ آنان را ترک گفت. واو نظریات و آراءِ عبدالله‌بن‌سعیدبن کلاب و ابوالعباس‌قلانسی وحرث‌بن اسد محاسبی‌را که از پیروان سلف وطریقهٔ سنت بودند پسندید و ازاینرو گفتارهای ایشانرا با استدلالهای علم کلام‌تأیید کرد[1] اوصفات قائم‌بذات خدای‌تعالی ازقبیل علم وقدرت واراده را بثبوت رسانید تادلیل‌تمانع[2] وصحت معجزات‌پیامبران ثابت گردد و از جمله در مذهب ایشان کلام و شنیدن و دیدن را ثابت میکردند زیرا هرچند ظاهر آنها سبب توهم نقصی است که عبارت از آواز و سخن گفتن میباشد و هردو از امور جسمانی است، ولی برای کلام در زبان عرب معنی دیگری بجز سخن گفتن و آواز نیز وجود دارد و عبارت از چیزیست که در دل بگذرد و حقیقت معنی کلام گونهٔ دوم است نه‌مفهوم نخستین. ازاینرو این معنی را برای‌خدای تعالی بثبوت رسانیده و توهم نقص را از وی سلب نموده و ثابت کرده‌اند که این صفت قدیم و تعلق آن از لحاظ صفات‌دیگر عمومی است و کلمهٔ قرآن نامی‌مشترک بود میان کلام نفسانی که صفتی قدیم و مختص بذات خدای تعالی است و اثرجدید و محدثی که عبارت از حروف ترکیب یافته است‌و بآواز قرائت میشود.

ازاینرو هرگاه گفته شود قدیم مراد تعبیر نخستین است وهرگاه بگویند خوانده‌شده، شنیده‌شده برای دلالت کردن خواندن ونوشتن برآن است.

۱- در متن بجای «فایده» «فایدة» چاپ شده و دسلان از ترجمهٔ ترکی آنراتصحیح کرده است.

۲- تمانع در اینجا بمعنی ممانعت دو جانبه یا تصادم و برخورد اراده‌هاست که آنرا بمنزلهٔ دلیلی برای اثبات وحدانیت خدا بکار میبرند.

و امام احمدبن حنبل پرهیزمیکرد که لفظ حدوث را بر آن اطلاق کند.

زیرا از ائمهٔ سلف شنیده نشده بود که بگویند قرآنهای نوشته شده یا قرائتی که برزبان جاری میشود قدیم است، ولی در مشاهده محدث بنظر میآیند.

و آنچه او را ازپیروی اینگونه نظریات منع میکرد پرهیزگاری وی بود ومتابعت از طریقی جز شیوهٔ سلف در نظر وی بمنزلهٔ انکار ضروریات دین بشمار میرفت وزینهار که وی بچنین راهی بگراید.

و اما شنیدن و دیدن هر چندمایهٔ توهم اعضا میشود، ولی ازلحاظ لغوی بر ادراك شنیدنی و دیدنی هم‌دلالت میکند و بنابراین ایهام نقص دراین هنگام از آن منتفی میشود، زیرا مفهوم مزبور یك حقیقت لغوی در کلمات مزبور میباشد. و اما الفاظ (استوا) مستقر شدن و آمدن و نزول و رخسار ودستها و چشمها و ماننداینها را بطریق دیگری مورد تحقیق قرار دادند و بعلت ایهام نقص مشابهت، از حقایق لغوی آنها عدول کردند و برحسب شیوهٔ عرب که‌هنگام دشواری درك حقایق الفاظ، راه‌مجاز را بر میگزینند، بمعانی مجازی آنها توجه کردندمانند گفتار خدای تعالی «در بارهٔ دیوار» که میخواست فرود آید.[1]

و امثال آن که‌در نزد عرب شیوهٔ معروفی است وهمه بدان آشنا هستندو بدعت و روش تازه‌ای نیست. و آنچه آنانرا باین گونه تأویل واداشته با اینکه مخالف مذهب سلف درا مر تفویض است[2] این‌است که گروهی از پیروان سلف یعنی محدثان و متأخران فرقهٔ حنبلی[3] مرتکب توجیه این صفات شدند.

---

۱ - در این آیه فوجدا فیها جدارا «یریدان ینقض» س:۱۸(کهف) آ: ۷۶ ۲ - یعنی واگذار-کردن معنی آنها بخدا وسکوت‌کردن دربارهٔ فهم آنها. ۳- پیروان امام احمدبن‌حنبل‌مروزی (۱۶۴ - ۲۴۱ ه) را «حنابله» یا حنبلیان میگفتند که اغلب آنان ازمحدثان بودند چه بقول‌صاحب بیان الادیان (ص ۳۱)مذهب حنبلی فرقه‌ای از فرق اصحاب حدیث است و لقب خود احمدبن حنبل امام المحدثین بود و بقول بعضی از مورخان هزار هزار حدیث یادداشت و تعده‌ای از بزرگان محدثان مانند محمدبن اسمعیل بخاری ومسلم بن‌حجاج نیشابوری از وی حدیث نقل‌کرده‌اند و کتاب مسندالامام از تألیفات وی شامل سی‌هزار حدیث در ۲۴ مجلد است. دسلان کلمهٔ «محدثون» را از←

و آنها را بر صفات ثابت خدای تعالی حمل کردند که کیفیت آنها مجهول است و از اینرو در بارهٔ «بر عرش مستولی و مستقر شد»[1] میگویند، استیلا و استقرار برای او بر حسب مدلول و معنی لفظ «استوا» ثابت میشود و این توجیه را از این رو لازم می دانند تا مبادا مدلول لفظ تعطیل و فرو گذاشته شود و میگویند ما برای گریز از اعتقاد به تشبیهی که آیات سلوب[2] آنها را نفی میکند به کیفیت آن قائل نیستیم از قبیل این گونه آیات: نیست مانند او چیزی[3]، دانم پاك بودن خدا از آنچه وصف میکنند[4]، خدا از آنچه‌ستمکاران میگویند برتر است[5]، نزاده و زائیده نخواهد شد[6]، و نمی‌دانند که آنها با همهٔ این از در تشبیه در آمده‌اند در اینکه قائل باثبات (استواء) هستند در حالیکه استواء در نزد لغویان بمعنی استقرار و جایگیر شدن است و این صفتی جسمانی است.

و اما اینکه با روش زشت خود از فرو گذاشتن و تعطیل لفظ می‌هراسند هیچ محذوری در آن نیست، بلکه محذور در تعطیل و فرو گذاشتن الوهیت است و همچنین روش زشت غیر قابل تحملی در الزام تکالیف پیش میگیرند در حالیکه این روش توهم و تزویری بیش نیست، زیرا در تکالیف امور متشابه روی نداده است آنگاه ادعا میکنند که این شیوهٔ مذهب سلف است.

در صورتیکه هر گز آنان چنین روشی نداشته‌اند و پناه بخدا از چنین نسبتی. بلکه مذهب سلف چنانکه ما نخست بیان کردیم عبارت از تفویض مقصود از آن آیات

→ معنی لغوی آن گرفته (ص۷۷ ج ۳) و آنرا «Postérieurs» لاحق - مؤخر ترجمه کرده است، ولی در اینجا صحیح همان معنی اصطلاحی آن است.

۱ - ثم استوی علی العرش ،س،(الاعراف) آ،۵۲.

۲ - سلوب جمع سلب و در اینجا بمعنی سلب کلیهٔ صفات مخصوص بموجودات دیگر از خداست.

۳ - لیس کمثله شیء س، ۴۲ (الشوری) آ، ۹.

۴ سبحان‌الله عمایصفون س، ۲۳ المؤمنون آیهٔ ۹۳ و چند آیهٔ دیگر.

۵ - درمتن چنین است. تعالی‌الله عمایقول‌الظالمون، ولی در قرآن چنین آیه‌ای یافت نشد، بلکه در سورهٔ ۱۶ (النحل) آیهٔ (۳) چنین است، تعالی عمایشرکون و در سورهٔ ۲۷ (النمل) این آیه هست. تعالی‌الله عمایشرکون آیهٔ ۶۴. و در سورهٔ المؤمنون چنین است ، فتعالی عمایشرکون آیهٔ ۹۴

۶ - لم‌یلد ولم یولد سورهٔ (۱۱۲) اخلاص آیهٔ (۳)

بخداست و سکوت بر گزیدن در فهم آنها.

و گاهی در بارهٔ اثبات استواء برای خدا بگفتار مالك استدلال میکنند که گفته است. استواء معلوم و کیفیت آن‌مجهول است، ولی مقصود مالك این نیست که ثبوت استواء برای خدا معلوم است و زینهار که چنین گفتاری به وی نسبت داده شود، زیرا او میداند که مفهوم و معنی استوا در لغت معلوم است که همان صفت جسمانی است و کیفیت آن بمعنی حقیقت آن است، زیرا حقایق صفات کلاعبارت از کیفیات آنها هستند و ثبوت این کیفیات برای ما مجهول است.

همچنین برای اثبات مکان بحدیث (سوداء)[1] استدلال میکنند که پیامبر(ص) چون از وی پرسید خدا کجاست و او پاسخ داد، در آسمان. پیامبر (ص) فرمود: باید او را آزاد کرد چه او از زنان با ایمان است، ولی پیامبر (ص) بعلت اینکه او برای‌خدا اثبات مکان کرده بود ایمان ویرا مورد تصدیق قرار نداد، بلکه بدین سبب اورا باایمان خواند که بظواهر آنچه‌آورده بود از قبیل اینکه خدا در آسمان است ایمان داشت و از این رو در زمرهٔ کسانی در آمد که ایمان استوار داشتند و به آیات متشابه ایمان‌آورده بودندبی آنکه درجستجوی کشف معنی آنها باشند. ویقین بنفی مکان به‌دوعلت حاصل میگردد: نخست‌دلیل عقل که نیازمندی و احتیاج را از خدا سلب میکند و دوم دلایل سلوب که منزه بودن ویرا اعلام میدارد از قبیل: نیست مانند او چیزی و نظایر آن و گفتار وی، و اوست خدا در آسمانها و در زمین[2] چه یك موجود در آن واحد ممکن نیست دردو مکان باشد. و بنابراین بطور قطع در این‌آیه منظور مکان نیست، بلکه‌مراد چیز دیگری است.

آنگاه «حنبلیان» توجیهی را که در بارهٔ ظواهر رخسار و دوچشم و دو دست و فرودآمدن و سخن گفتن باحروف وآواز ساخته بودند طرد کردند و برای آن

---

۱ سوداء کنیز معاویة بن حاکم بود که می‌خواست او راآزاد کند و در این‌باره با پیامبر ص مشورت کردکه ایمان و اعتقادآن زن را مورد آزمایش قرار دهد تا اگر شایستگی داشته باشد اوراآزادکند.

۲ ـ و هوالله فی‌السموات والارض س، ۶ (الانعام)آ،۳

معانی و مفاهیمی که از امور جسمانی عمومی‌تر بود قرار دادند وخدا را از مدلول جسمانی آن منزه کردند و با اینکه این توجیه موافق اصول زبان عرب نبود، ولی نخستین وآخرین استدلال ایشان بر آن متکی بود.

بهمین سبب اهل‌سنت و متکلمان اشعری وحنفی از آنان اظهار نفرت میکردند و عقاید ایشان را در این خصوص فرو گذاشتند و میان متکلمان حنفی بخارا و امام محمدبن اسماعیل بخاری مناقشاتی روی داد که معروف است.

واما «مجسمیان» نیز بهمین‌شیوه در اثبات جسمیت کوشیدند و میگفتند: ولی او نه مانند اجسام است. در صورتیکه در منقولات شرعی برای خدا کلمهٔ جسم دیده نشده‌است، بلکه‌اثبات همین‌ظواهر آنانرا براظهارچنین نظریه‌ای گستاخ کرده‌بود. آنها تنها بظواهر مزبور اکتفا نکردند، بلکه در آن فرو رفتند و مبالغه کردند و مانند همان پندارهای حنبلیان جسمیت را اثبات کردند واو را بگفتار متناقض‌پستی منزه میساختند بدینسان که میگفتند. جسمی است ولی نه مـانند اجسام «دیگر» و حال‌آنکه جسم در لغت عـرب چیز عمیق محدود است. و گـذشته از ایـن تفسیر میگفتند: وی قائم بذات یا مرکب از گـوهرهاست و جز اینها. آنان اصطلاحـات متکلمان را میگرفتند و از آنها معانی خاصی اراده میکردند که مباین مدلول لغوی آنها بود و بهمین سبب مجسمیان در بدعت وبلکه در کفر بیشتر بمبالغه میپرداختند چه‌آنها برای خدا اوصافی‌اثبات میکردند که مایهٔ توهم نقصان در وی میشد وچنین اوصافی بهیچ رو نه در کلام خدا و نه در سخن پیامبرش دیده میشد.

ازآنچه گذشت تفاوت میان مذاهب سلف و متکلمان سنی و محدثـان حنبلیان و بدعت گذاران معتزله ومجسمیان معلوم شد ودرمیان محدثان گروهی هم ازغالیان «غلات» دیده میشوند که‌آنها را مشبهی مینامند چه‌آنها در بارهٔ تشبیه (خدا بـدیگر اشیاء) تصریح دارند بحدیکه حکایت میکنند یکی ازآنان گفته است: فقط از مـن در بارهٔ ریش و اعضای تناسلی خدا پرسش مکنیدآنوقت دربارهٔ هر چه جز این دو

بنظر شما میرسد بپرسید. و اگر این گفتار بدین سان توجیه نشود که مقصود آنان منحصر کردن ظواهر توهم‌آور یاد کرده و حمل آنها بر توجیهی است که ائمهٔ آنان بدان قائلند آنوقت باید گفتار مزبور را کفر صریح دانست و پناه بخدا از چنین سخنان کفر آمیزی و کتب اهل سنت پر از مخالفت با این گونه بدعتهاست و با دلایل صحیح بتفصیل آنها را رد کرده‌اند. و ما باختصار به‌آنها اشاره کردیم تا فصول و مجموعهٔ گفتارهای گوناگونی را که در این باره‌آمده است از یکدیگر باز شناسیم.

و ستایش خدائی را که ما را باین رهبری کرد و اگر خدا ما را هدایت نمی‌فرمود بهیچ رو رهبری نمی‌شدیم[۱].

و اما مسائلی که دلیل و مفهوم آنها پوشیده است مانند وحی و فرشتگان و روح و جن و برزخ و کیفیات رستاخیز ودجال و فتنه‌ها و علامات «پیش ازوقوع رستاخیز» و دیگر اموری که درك آنها دشوار یا مخالف عادات است، اگر آنها را بروفق عقاید و توضیحات اشعریان که از اهل سنت‌اند توجیه کنیم، در زمرهٔ متشابهات محسوب نخواهند شد،ولی اگر به متشابه بودن آنها قائل باشیم هم اکنون به توضیح آنهامیپردازیم‌وحقیقت مسائل مزبور را بدینسان آشکار میسازیم:

باید دانست که عالم بشریت شریف ترین و برترین عوالم موجودات است. و هرچند در جهان مزبور حقیقت انسانیت یکسان و همانندتجلی میکند، ولی با همهٔ این، در این جهان مرحله‌های مختلفی وجود دارد که هر یك بعلت اختصاص یافتن به کیفیات خاصی با دیگری متفاوت است چنانکه گوئی حقایق هم در آن مختلف و گوناگون است. و مراحل مزبور عبارتند از:

۱ ـ عالم جسمانی بشر ، که متکی به حس ظاهری و اندیشهٔ امور معاش و دیگر اعمال و تصرفاتی است که موجودیت و زندگانی کنونیش آنها را برای وی

---

۱ ـ والحمدلله‌الذی هدانا لهذا وماکنالنهتدی‌لولاان‌هدانا‌الله. س، ۷ (الاعراف)آ، ۴۱

ایجاب کرده است.

۲ ــ عالم خواب که عبارت از فعالیت خیال است و تصوراتی را که در باطن انسان خطور میکند جریان میدهد و آنوقت انسان با حواس ظاهری که مجرد از زمان و مکان ودیگر کیفیات جسمانی است درك می کنند و اشیاء را در جایگاهائی می بیند که خود در آنها نیست و در خوابهای خوش و شایسته مژدهٔ رسیدن به آرزوهای مسرت بخش دنیوی و اخروی برای انسان دست میدهد چنانکه پیامبر راستگوی (ص) بدان وعده داده است. و این دو مرحله در همهٔ افراد بشر بطور عموم یافت میشود، ولی از لحاظ مشاعر با هم تفاوت دارند، چنانکه در این باره گفتگو خواهیم کرد.

۳ ــ مرحلهٔ نبوت که به بزرگان و افراد شریف نوع بشر اختصاص دارد. یعنی آنانکه خدا ایشانرا بمعرفت وتوحید خودمخصوص کرده و فرشتگان خویش را برای وحی بر آنان نازل‌فرموده وایشانرا به‌اصلاح بشر در کیفیاتی که‌کلیهٔ‌آنها مغایر احوال ظاهری بشریت است مکلف ساخته است.

۴ ــ مرحلهٔ مرگ است که در آن افراد بشر از زندگانی ظاهری دست میشویند و بعالم پیش از رستاخیز موسوم به برزخ انتقال می‌یابند و برحسب اعمال گذشتهٔ خویش در آن عالم متنعم یا معذب میشوند و سرانجام روز رستاخیز بزرگ یاجایگاه جزای بزرگ را درك میکنند یا از ناز ونعمت بهشت پاداش می‌بینند ویا بعذاب آتش «دوزخ» کیفر می‌یابند و گواه دلیل دو مرحلهٔ نخستین و دوم حسی و گواه مرحلهٔ سوم یعنی‌نبوت معجزه واحوال مخصوص پیامبران است و گواه‌مرحلهٔ چهارم آیاتی است که بوسیلهٔ وحی از جانب خدای تعالی بر پیامبران نازل شده و در بارهٔ معاد و احوال برزخ و رستاخیز بآنان خبر داده است.

گذشته از اینکه عقل هم اقتضا میکند که‌آنها را بپذیری چنانکه خدا در بسیاری از آیات برانگیختن و رستاخیز ما رابدان متوجه ساخته است وآشکارترین

دلیل برصحت آن این‌است که اگر برای‌افراد انسان زندگانی دیگری بجرآنچه دیده میشود پس از مرگ نمی‌بود تا درآنجا باکیفیاتی که در خور اعمال او است روبرو شودآن وقت ایجادنخستین زندگانی وی بیهوده و عبث بنظر میرسید، زیرا اگر مرگ‌نیستی باشد سرانجام آدمی به نیستی منتهی‌میشد وآنوقت برای نخستین زندگانی وی در این جهان حکمتی نمی‌یافتیم و حال آنکه رفتار عبث و بیهوده‌از حکیم محال است.

و چون مرحله‌ها و احوال چهارگانه ثابت شد اینك به شرح و بیان مشاعر آدمی در مراحل مزبور میپرازیم و هنگامیکه مشاهده کنیم چگونه مشاعر وی در مراحل یادکرده با هم متفاوت است و اختلاف آشکاری در آنها وجود دارد آنوقت حقیقت و عمق متشابه بر ما کشف خواهد شد.

در مرحلهٔ نخستین مشاعر آدمی آشکار و پیداست. خدای تعالی میفرماید: و خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون‌آورد که هیچ چیز نمی‌دانستید و برای شما گوش و دیده‌ها و دلها «اندیشه» بیافرید، باشد که شکر کنید[1].

پس با این مشاعر است که انسان به‌فراگرفتن ملکات علوم و معارف کامیاب میشود و حقیقت انسانیت خویش راتکمیل می کند وحق عبادتی را که به‌رستگاری او منجر میشود ادا میکند.

و اما مشاعر انسان درمرحلهٔ دوم یا درمرحلهٔ خواب بعین همان مشاعرحسی ظاهر است لیکن مانند حالت بیداری در اعضا و جوارح او نیست. اما بیننده به هرچه در خواب درك کرده است یقین حاصل میکند و باآنکه اعضای او بطور عادی بکار نرفته و بکلی تعطیل بوده است، بمشاهدات خود درعالم خواب هیچ‌شك و تردیدی نمی کند.

---

۱ - والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاًوجعل‌لکم‌السمع والابصاروالافئدة‌لعلکم تشکرون س: ۱۶ (النحل) آ: ۸۰

و در حقیقت کیفیت‌خواب دو نظریه وجود دارد یکی عقیدهٔ حکما که‌میگویند: قوهٔ خیال صور خیالی را بوسیلهٔ جنبش اندیشه بسوی حس مشترك میراند که فصل مشترك میان حس‌ظاهر و باطن‌است، آن وقت محسوسات ظاهری خیال از کلیهٔ حواس صورت می‌پذیرد و بر آن مجسم میشود.

با این تفاوت که رؤیاهای صادقی که از جانب خدای تعالی یا فرشتگان‌است پایدارتر و راسخ‌تر از رؤیاهای‌خیالی شیطانی است، ولی چنانکه ثابت کـرده اند خیال در همه احوال یکسان است.

و دیگر نظریهٔ متکلمان است که در این باره به‌اجمال پـرداخته و گفته‌اند: خواب ادرا کی است که خدا آنرا در حواس آدمی می آفریند و آن وقت بـرای او نظیر همان کیفیاتی که در بیداری دست میدهد در عالم خواب نیز پدید میآید.

و این نظریه شایسته‌تر است هرچند کیفیت آنرا نمی‌توان دریـافت. و این ادراك که درخواب روی می‌دهد واضحترین گواه بر ادرا کاتی است که پس از آن بوسیلهٔ مشاعر حسی در مرحله‌های بعد از آن پدید می آید.

واما مرحلهٔ سوم یا مرحلهٔ پیامبران چنان‌است که کیفیت مشاعر حسی با آنکه در آن مرحله‌نامعلوم است، ولی هنگامیکه‌آن کیفیت بایشان دست می‌دهد در نزد آنان از یقین هم آشکارتر است. چنانکه پیامبرخداو فرشتگان را می بیند و سخن خدا را از خود اویا از فرشتگان می‌شنود و بهشت و آتش‌وعرش و کرسی‌رامی بیند و آسمانهای هفتگانه را در سیر شبانه‌اش می‌پیماید[1] ودر آن بر براق سوار می‌شود ودر آنجا پیامبران رامی بیند و بایشان درود می گوید و انواع مشاعرحسی رادرك می کند همچنانکه‌آنهارا در مرحلهٔ جسمانی‌وهنگام خواب درمی‌یابد واین‌ادرا کات او به‌سبب عملی ضروری است که خدا آنرا برای وی میآفریند اما نه بوسیلهٔ ادراك عادی بشر که بکمك جوارح و اعضاست.

۱- اشاره به : سبحان‌الذی اسری بعبده لیلا من‌المسجد الحرام... س، ۱۷ (بنی‌اسرائیل) آیه ۱،

و دراین‌باره نباید بگفتار ابن‌سینا توجه کرد که امر نبوت را بسبب اینکه‌می‌گوید: «خیال‌صورتی‌را بحس مشترك میراند» تامرحلهٔ خواب تنزل می‌دهد، زیرا بحث دربارهٔ انبیا در اینجا استوارتر از موضوع خواب است و چنانکه بیان کردیم طبیعت خیال یکسان است و بنابراین‌ازاین تنزل چنین‌لازم می‌آید که حقیقت‌وحی ورؤیای پیامبران از لحاظ یقین‌و ماهیت آنها یکسان باشد درصورتیکه چنین‌نیست و برحسب آنچه در بارهٔ رؤیای پیامبر(ص) دانستیم که شش ماه پیش‌از وحی روی داده است و به منزلهٔ آغاز و مقدمهٔ وحی بشماررفته است معلوم می‌شود که حقیقت رؤیای مزبور فروتر از وحی بوده‌است[1] همچنین کیفیت خود وحی با رؤیای وی تفاوت داشته‌است و چنانکه در صحیح«بخاری» آمده است وحی بر پیامبر دشوار بود و ازآن رنج بسیار می‌برد چنانکه قرآن در آغاز امر بصورت آیات مقطع و کوتاه بروی نازل می‌شد و پس‌از سورهٔ براءة درجنگ تبوك یکسره بروی نازل شد درحالیکه برپشت ناقهٔ خود سوار بود در صورتیکه اگر این‌وحی تنها بسبب تنزل فکر بمرحلهٔ خیال و فرود آمدن خیال به‌حس مشترك می‌بود نباید میان حالات آن تفاوتی وجود میداشت.

واما مرحلهٔ چهارم حالت مردگان یا در عالم برزخ که آغاز آن ازقبرمی‌باشد درحالیکه ازبدن مجردند یا هنگامی که برانگیخته می‌شوند و به‌اجسام بازمی گردند، درهرصورت مشاعرحسی‌ایشان وجود دارد چنانکه مرده درقبر دوفرشته (نکیرو منکر) را می‌بیند که از وی سؤال‌می کنند و جایگاه خویش را در بهشت یا آتش(دوزخ) بادیدگان سرمشاهده می کندو کسانی‌را که‌بالای جنازهٔ اوحاضرمی‌شوند. می‌بیند وصدای حرکت پای آنانراهنگامی که ار وی منصرف می‌شوندمی‌شنود آنچه‌را دربارهٔ‌توحید یا تقریر دو کلمهٔ شهادت و جز اینها به‌وی‌تلقین می کنند می‌شنود و درصحیح آمده‌است که پیامبر(ص) برلب چاه بدر ایستاده‌بود که در آن

۱- رجوع به‌ص ۱۷۳ و ص ۱۹۲ (ج۱) همین‌کتاب شود.

کشتگانی ازمشرکان قریش قرار داشتند و آنگاه پیامبر یکایك آنانرا بنام آواز کرد. عمر گفت: ای رسول خدا. آیا با این لاشه‌ها سخن میگویی ؟ پیامبر (ص) گفت: «سوگند بآنکه جان من در دست اوست شما گفتار مرا بهتر ازآنان نمی‌ـ شنوید.» و خلاصه در روز رستاخیز که برانگیخته می‌شوند بگوش و دیدگان خود همچنان که در زندگانی اینجهان احساس می کردند، ناز و نعمت بهشت و عذاب دوزخ را برحسب مراتبی که دارد در می‌یابند. و فرشتگان و پروردگار خویش را می‌بینند چنانکه در صحیح آمده‌است : شما پروردگار خودرا در روز رستاخیزمانند ماه در شب بدر می بینید چنانکه هیچکس از حق دیدن او محروم نمی‌شود. واین مشاعررا در زندگانی دنیا هم‌بدین کمال نداشتند و مانند مشاعر اینجهان حسی‌است و بکمك اعضا چنانکه یاد کردیم از راه دانشی ضروری که خدا آنرا می آفریند انجام می‌یابد ورازِ آن این است که بدانیم نفس انسانی بسبب بدن و مدارك آن ایجاد می‌شود و بنابراین هرگاه‌بعلت خواب یا مرگ یا رسیدن پیامبری درحالت وحی از مرحلهٔ مشاعر بشری بمرحلهٔ مشاعر فرشتگی ، بدن از نفس جداشود آن وقت نفس مشاعر بشری‌را که همراه آن بوده است مجرد از اعضا با خود می‌برد و در آن مرحله بسبب آنها‌هر گونه ادراکی که بخواهد حاصل می کند چنانکه ادراك نفس در این حالت برتر از ادراکی خواهد بود که در جسد درمی‌یافت.

گفتار اخیر ازغزالی (رح) است و هم می‌افزاید که :«نفس انسانی صورتی است که پس از جدائی برای آن‌دو چشم و دو گوش و دیگر اعضای ادراك بمنزلهٔ نمونه‌ها وصورتهائی باقی میماند».

ومن‌میگویم: غزالی با این گفتار به ملکاتی اشاره می کند که از بکاربردن این اعضا در بدن علاوه برادراك حاصل می‌شود . و هرگاه کلیهٔ این نکات را نیك دریابی آگاه‌خواهی‌شد که مشاعر مزبور در همهٔ مراحل چهارگانه وجود دارد،ولی نه بدانسان که درزندگانی اینجهان‌بود، بلکه از لحاظ قوت وضعف برحسب‌احوالی

که بر آنها عارض می‌شود مختلف هستند و متکلمان بدین موضوع به‌اجمال اشاره می کنند و می گویند : خدا بسبب این مشاعر از هر نوع که باشد دانستنی ضروری در وی می آفریند. و بهمان اندازه که ما توضیح‌دادیم بدان توجه میکنند. این‌است مختصری برای روشن‌شدن‌اقوال گوناگون‌درخصوص متشابه که بدان اشاره کردیم و اگر بیش ازاین‌دراین‌باره گفتگومی کردیم ممکن بود خواننده از درک آن‌عاجز آید پس سخن را پایان میدهیم واز خدا سبحانه می‌طلبم که ما را بدرك و فهم در بارهٔ انبیاو کتاب خودرهبری فرماید ومارا به‌راهی‌هدایت کند که به‌شایستگی‌حقیقت توحید را دریابیم و در راه رستگاری پیروز شویم و خدا هر که را بخواهد رهبری می‌فرماید[1].

فصل ۱۱
در علم تصوف

این دانش از علوم شرعی جدیددر ملت اسلام است. و اساس آن‌این‌است که طریقهٔ این گروه‌همواره در نزد سلف امت و بزرگان صحابه وتابعان وآنانکه پس از ایشان بوده‌اند، شیوهٔ‌حق هدایت شمرده میشده‌است واصل آن ملازم‌شدن وروی آوردن به‌عبادت وجز توجه بخدای تعالی ازهمه بریدن واعراض‌ازهرچه عموم‌بدان روی می آورند مانند: لذت ومال وجاه و دوری ازخلق وپناه‌بردن بکنج‌خلوت برای عبادت است و این‌شیوه در میان صحابه و سلف عمومیت داشت، ولی‌همینکه در قرن دوم وپس‌از آن روی‌آوردن بدنیا شیوع یافت ومردم بآلودگی به دنیا مایل شدند کسانی که روی بعبادت آورده بودند بنام صوفی‌و متصوفه اختصاص یافتند. قشیری (رح) گوید: و برای‌این‌نام اشتقاقی از لغات عربی و قیاس بدست نمی‌آید وبظاهر

1 - والله یهدی‌من‌یشاء. س ، ۱۶ (النحل) آ ، ۹۵

کلمهٔ مزبور لقبی است. و کسانی که گفته‌اند صوفی مشتق از صفا یا از صفه[1] است گفتار ایشان دور از قیاس لغوی است و گوید: همچنین اشتقاق آن از صوف (پشم) نیز بعید است، زیرا ایشان بپوشیدن آن اختصاص نیافته‌اند. و من می گویم: ظاهر این است که گفته شود کلمهٔ مزبور از صوف مشتق است چه ایشان اغلب بپوشیدن آن اختصاص یافته‌اند و در پوشیدن جامه‌های فاخر بامردم مخالفت داشتند و به پشمینه‌پوشی می گرائیدند.

وچون این گروه بمذهب پارسائی و تنهائی و دوری ازخلق و روی آوردن به پرستش و عبادت اختصاص یافتند دارای وجدانهای[2] «حال ـ دل» ادراك کنندهٔ ویژه‌ای شدند که از دیگران متمایز بود. از این رو که انسان ازلحاظ اتصاف بماهیت انسانی از دیگرجانوران به‌ادراك بازشناخته می‌شود و ادراك وی بردو گونه است: یکی ادراکی برای دانشها ومعارف‌همچون: یقین‌و گمان وشك و وهم.

و دیگر ادراکی برای احوال عادی که‌بعهدهٔ اوست مانند: شادی واندوه و دلتنگی و شکفتگی‌وخشنودی‌و خشم وشکیبایی وشکر و امثال اینها بنابراین‌روان[3] خردمند و متصرف درتن‌از یك رشته ادراکها و خواسته‌ها «ارادات» و احوال ایجاد می‌شود و این همان است که انسان بدان متمایزاست چنانکه گفتیم.

وبرخی ازاین ادراکها از دیگری‌پدید می آیند چنانکه دانش از ادله‌حاصل می‌شود و شادی یا اندوه از ادراک دردناك یالذت بخش پدید می آیند و نشاط به‌دنبال استراحت[4] و سستی و تنبلی بر اثر خستگیها تولید می‌شود و همچنین شخص مریدی که به مجاهدت و عبادت مشغول است ناچار وخواه و ناخواه بدنبال هر

---

۱ ـ مشتق از صفا یا از صفه یا از صفت است. «نسخهٔ خطی‌ینی جامع» ۲ ـ از «پ» درچاپ‌های مصر و بیروت، مآخذ غلط است. ۳ـ در چاپ پاریس «معنی‌العاقل» ودر چاپ‌های مصرو بیروت «روح‌العاقل» و درنسخهٔ «ینی‌جامع» «جزء العاقل» است و دراین‌ترجمه صورت چاپ های مصرو بیروت برگزیده شد. ۴ـ درچاپ‌های مصروبیروت و «ینی»که اغلب بی‌نقطه‌است حمام ودر«پ» جمام است.

مجاهدتی برای اوحالی« وجد » دست می‌دهد که نتیجهٔ آن مجاهدت است . و این حال یا از نوع عبادت است که رسوخ می کند و برای مرید مقامی می‌شود و یا عبادت نیست[۱] و بلکه صفتی است که برای نفس حاصل آمده‌است مانند : اندوه یاشادی یا خستگی یا جز اینها از مقامات.

و مرید پیوسته از مقامی بمقام دیگر ارتقامی‌یابد تا سرانجام بمقام[۲] توحید و معرفت نائل می‌شود که غایت مطلوب برای سعادت است. پیامبر (ص) می‌فرماید : « کسی که بمیرد و بکلمهٔ توحید (لااله الاالله) شهادت دهد داخل بهشت می‌شود.»

بنابراین مرید ناگزیر بایدهمهٔ این‌مراحل‌را بپیماید و بمقام برترترقی کند واصل‌همهٔ مقامات مزبورطاعت واخلاص‌است، ولی ایمان مقدم بر آنها وپیوسته‌همراه آنهاست و احوال و صفات از آنها پدید می آید که نتایج وثمرات می‌باشند و آنگاه از آنها پی‌درپی صفات و احوال دیگری دست می‌دهد تا به مقام توحیدوعرفان می رسد. وهرگاه در ثمره ونتیجهٔ عمل مرید کوتاهی یا خللی روی دهد درمی‌یابد که این امر از ناحیهٔ کوتاهی‌درعمل پیشین وی بوده‌است‌و همچنین است درخاطره‌های نفسانی‌و واردات قلبی. از این رو مریدناگریز باید بمحاسبهٔ‌نفس خویش پردازد و کلیهٔ‌اعمال خودرا پیجوئی کندو بحقایق آنها درنگرد، زیرابدست‌آمدن‌نتایج اعمال امری ضروری‌است وقصورآنها از خللی‌که بدان‌راه یافته‌نیز چنین‌است. و مریداین کیفیات را به ذوق[۳]خود درمی‌یابدو برای یافتن اسباب آن بمحاسبهٔ‌نفس‌می‌پردازد.

و بجز گروه‌اندکی از مردم دیگران در « محاسبهٔ نفس » باصوفیان شرکت نمی‌جویند ، زیرا غفلت از آن بحدی است کـه گوئی جنبهٔ عمومی دارد. و هدف

---

۱ ـ در «پ» می‌باشد . ۲ ـ مقام در نزد صوفیان عبارت از ملکه است و ملکه قدرت برهر چیزی است هرگاه اراده کند بی‌آنکه به فکر نیازمند شود و یا امر براو دشوار گردد . (از رسالهٔ کلمة‌التصوف ص۲۹۲ تألیف سهروردی) نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس‌شورای ملی. ۳ـ درتداول عرفان و تصوف عبارت ازنوری عرفانی است‌که حق‌بتجلی خودآنرا دردلهای دوستان‌خویش می‌افکند و بدان‌حق‌را ازباطل‌بازمی‌شناسند بی‌آنکه این‌شناسائی‌را ازکتابی‌بجویند (ازتعریفات‌جرجانی) و رجوع به‌شرح منازل‌السائرین ملاعبدالرزاق کاشانی ص۱۹۲ شود.

پارسایان (متشرعه) هر گاه باین نوع عبادت نائل نشوند این است که بر وفق اصول فقه درچگونگی اجرای (احکام) وفرمانبری از آنها با صمیمیت و اخلاص بطاعت وعبادت پردازند.

اما این گروه (متصوفه) بیاری ذوق‌ها و وجدها (حال ـ دل)[1] از نتایج عبادات جستجو میکنند تا آگاه شوند که اعمال ایشان از تقصیر و کوتاهی خالص است یا نه؟ و اساس طریقت ایشان یکسره متکی برمحاسبهٔ نفس در افعال و ترک‌ها یا خطاهای انسان و گفتگو در خصوص این ذوقها و وجدهائی است که در پرتو مجاهدات بدست می‌آیند و آنگاه برای مرید مقامی ثابت می‌شود که از آن بمقامی دیگر ارتقامی یابد گذشته ازاین صوفیان دارای آدابی مخصوص و اصطلاحاتی خاص درمحاوره میباشند که در میان خود ایشان متداول است، زیرا وضع‌های لغوی بـرای معانی متداول است ولی هر گاه معانی تازه‌ای پیش آید که متداول نباشند بـرای تعبیر از آنهـا الفاظی مصطلح میکنیم که فهمیدن معانی مزبور از آنها میسر باشد. ایـن است کـه صوفیان باین نوع دانش اختصاص یافته‌اند که برای غیرایشان ازاهل شریعت کلامی در آن یافت نمی‌شود[2] وجز در میان خود آنان متداول نیست ودیگر پیروان شریعت از سخنان و اصطلاحات ایشان آگاه نیستند.

و علم شریعت بدو گـونـه تقسیم شده است: نـوعی مخصوص فقیهان وفتوی‌ـ دهندگان است که عبارت ازاحکام عمومی در بارهٔ عبادات و عادات و معاملات است وگونهٔ دیگر اختصاص بگروه صوفیان دارد و در بارهٔ مسایل زیر است: چگونگی انجام دادن این مجاهدت و محاسبهٔ نفس در بارهٔ آن و گفتگو در خصوص ذوقها و وجدهائی که دراین راه بدست می‌آید و کیفیت ترقی در آنها و از ذوقی بذوق برتر

۱ـ حال عبارت ازکمال زودگذر نامحسوسی است. (از رسالهٔکلمة‌التصوف ص ۳۹۲ تألیف سهروردی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس شورای ملی). ورجوع به شرح منازل‌السائرین ملا عبدالرزاق کاشانی ص ۱۸۲ باب‌الوجد شود.

۲ـ از «پ» در نسخ دیگر بجای یوجد لغیرهم، لواحد غیرهم است.

نائل آمدن و شرح اصطلاحاتی که دراین باره میان ایشان متداول‌است .

و پس از آنکه علوم نوشته و تدوین گردید و فقیهان در بارهٔ فقه و اصول و کلام و تفسیر وجزاینها بتألیف پرداختند رجالی [1] از پیروان این اصول نیز دربارهٔ طریقت خویش تألیفاتی کردند از آنجمله کسانی در موضوع ورع یا پرهیزگاری ومحاسبهٔ نفس در اقتدای به عمل و ترك آن کتبی نوشته‌اند چنانکه [محاسبی [2] در کتاب «رعایة» این شیوه را بر گزیده است وبرخی هم دربارهٔ آداب طریقت و ذوقها و وجدهای پیروان آن در احوال گوناگون، بتألیف پرداخته‌اند [3]] چنانکه قشیری در کتاب«رساله» وسهروردی در کتاب«عوارف‌المعارف» و امثال ایشان در مسائل مزبور به تحقیق‌پرداخته‌اند.

و غزالی(رح) در کتاب«احیا» (احیاءالعلوم) هردوقسمت را گرد آورده‌و در آن نخست احکام پرهیزگاری و اقتدا را تدوین کرده و سپس ببیان آداب وسنت آن گروه پرداخته واصطلاحات ایشان را درعباراتی که بکار میبرند شرح‌داده‌است. و بنابراین علم تصوف در میان ملت اسلام بمرحلهٔ دانش مدونی رسیده است در صورتیکه در آغاز تنها طریقهٔ عبادتی بشمار میرفت و احکام آن ازسینهٔ رجال فرا- گرفته میشد چنانکه دیگر دانشهائی که در کتب تدوین شده‌اند مانند: تفسیر و حدیث و فقه و اصول و جزاینها نیز نخست درسینه‌های رجال بود.

آنگاه باید دانست که بدنبال این نوع مجاهدت و خلوت و ذکر، بیشتر کشف حجاب حس دست میدهد وصاحب آن بر عوالمی از امر خدا اطلاع می‌یابد که‌صاحبان حس به‌ادراك هیچیك از آن اطلاعات نائل نمیشوند. وروح هم ازهمان عوالم‌است. وسبب کشف مزبور این است که‌هر گاه روح ازحس ظاهر به‌ادراك باطن

---

۱ ـ رجال‌درطریقهٔ تصوف‌اغلب برکسانی‌اطلاق میشود که درمقامات سلوك بمقام برتری‌نائل آمده‌اند.

۲ـ ابوعبدالله‌حارث بن‌اسد محاسبی‌مؤلف کتابی دربارهٔ ترجمهٔ احوال‌صوفیان‌و بیان عقاید ایشان وی بسال ۲۴۳ھ(۸۵۸-۸۵۷م) درگذشته‌است. رجوع به‌ابن خلکان ج۱ ص۱۳۷ ولغت‌نامهٔ دهخداشود،

۳ ـ درچاپهای مصر و بیروت نیست و نسخهٔ خطی «ینی جامع» با چاپ «پ» مطابقت دارد

باز گردد احوال حس ضعیف میشود و احوال روح قوت می یابد و تسلط و فرمانروائی آن بیشتر میشود و رشد و نمو تازه‌ای بدست می‌آورد وذکر مرید را برای حالت یاری میدهدچه‌این‌ذکر برای نمو روح بمنزلهٔ غذاست و ازاینرو پیوسته نمومیکند و فزونی‌مییابد تا بمرحلهٔ شهود میرسد پس از آنکه علم بود، ودراین مرحله حجاب حس برافکنده میشود و وجود نفسی که از ذات خود داود کامل می‌شود و آن عین ادراك است.

و دراین هنگام برای او مواهب ربانی وعلوم‌لدنی و فتح‌الهی و تقرب‌ذات‌او در تحقق‌حقیقت آن از افق اعلی، افق فرشتگان پیش می آید.

و این نوع کشف بیشتر اوقات برای‌اهل‌مجاهده دست می‌دهدو آنوقت‌ازحقایق عالم‌وجود مسائلی درك می کنند که دیگران از درك آنهاعاجزندوهمچنین به‌بسیاری از حوادث پیش از وقوع آنها پی میبرند و بیاری همت‌ها و قوای نفوس خویش‌در موجودات عالم سفلی تصرف می کنند و این موجودات مطیع و مسخر ارادهٔ ایشان میشوند.

و بزرگان این گروه باین کشف و این تصرف اهمیت نمیدهند و از حقیقت چیزی که‌در بارهٔ سخن گفتن از آن مأمور نشده‌اند خبر نمیدهندبلکه حالات کشفی راکه بر ایشان پدید می‌آید نوعی آزمایش می‌شمرند و هرگاه برای ایشان روی دهد التجا می‌جویند[1].

و صحابه (رض) از لحاظ اخلاق و سیرت به چنین مجاهده‌ای اتصاف داشتند و بیش‌از هر کس‌ازاین کرامات بهره‌مند بودند، ولی‌ایشان توجهی بکرامات‌مزبور نداشتند. و درفضایل ابوبکر و عمر[2] (رض) از اینگونه کرامات بسیار است. وپس از ایشان گروهی از اهل طریقت که در رسالهٔ قشیری نام آنان آمده و متأخرانی

---

۱ ـ از «پ» ۲ ـ وعثمان وعلی (چاپهای مصر و بیروت) و دسلان در ترجمهٔ خویش؛ ابوبکر وعمر و علی آورده است که بانسخهٔ خطی «ینی جامع» مطابق است.

که پیرو آنان بوده‌اند از صحابه در این امر پیروی کرده‌اند.

پس از چندی دسته‌ای از متأخران بـه کشف پرده«حس» و بحث در بـارهٔ ادراکات ماورای آن بسیار توجه کردند و شیوه‌های ریاضت ایشان در بـارهٔ ایـن موضوع نسبت به طریقه‌های متقدمان تغییر یافت و این بر حسب اختلاف تعلیمـات ایشان در بارهٔ کشتن قوای حسی و تغذیهٔ روح عاقل به ذکر پیداشد که در پـرتو این ریاضت و کمال نشو و نما و تغذیهٔ نفس ادراکی برای آن حاصل مـی‌شود که در ذات آن وجود دارد و پس از حصول چنین ادراکی می‌پنداشتند که دراین‌هنگام وجود در ادراکات نفس منحصر شده است و ایشان بکشف ذاتهای وجود نائل‌آمده وکلیهٔ حقایق آنرا از عرش تا فرش [1] بتصور آورده‌اند. غزالی (رح) در کتـاب احیاء (العلوم) پس‌از ذکر صورت ریاضت این چنین گفته‌است.

سپس باید دانست که این کشف در نزد ایشان صحیح وکامـل نیست مگـر هنگامی که ناشی از راستی و استقامت باشد، زیرا گاهی ممکن است برای کسانـی که در خلوت و تنهائی و باگرسنگی بسر میبرند نیز کشف دست دهـد هـر چند استقامتی نداشته باشند. مانند ساحران و مسیحیان و دیگرمرتاضان.و مراد ما تنهـا کشف ناشی از استقامت است برای مثال آینهٔ تابناك را در نظرمی‌آوریم که هرگاه محدب یا مقعر باشد و در بـرابـر آن چیزی نشان دهیم‌آن چیز در آینه کـج و برخلاف صورت حقیقیش جلوه گر می‌شود، ولی‌هر گاه مسطح و هموار باشد اشیاء را صحیح نشان می‌دهد بنا بر این استقامت برای نفس از لحاظ احوال و کیفیـاتی که در آن نقش می‌بندد همچون همواری و صافی برای آینه است وهنگامـی کـه متأخران باین نوع کشف توجه کردند دربارهٔ حقایق موجودات علـوی و سفلی و

۱ـ درمتن چنین‌است: من‌العرش الی‌الطش. طش بمعنی باران ریزه‌است ومعنی‌آن مناسب مقام‌نیست وبهمین سبب‌دسلان در حاشیه مینویسد، این کلمه را برای سجع در اصطلاح صوفیه میافزایند و گرنه معنی‌خاصی‌ندارد ودرمتن ترجمهٔ آنرا بهمان معنی باران ریزه‌آورده است. اگردرگفتهٔ دسلان تردید کنیم‌ممکن است کلمه مصحف فرش باشد که هم معنی‌آن مناسب مقام‌است وهم جمله را مسجع میکند.

حقایق فرشتگان وروح و عرش و کرسی و امثال اینها نیز ببحث پرداختند و فهم کسانی که در طریقت ایشان شرکت نمیجستند از درك ذوقها و وجدهای ایشان در این امور عاجز بودودسته‌ای ازصاحبان‌فتوی منکر ایشان بودند و گروهی باطریقت ایشان مخالفت نداشتند ودر رد وقبول این‌طریقت برهان ودلیل‌سودی ندارد، زیرا طریقت تصوف از قبیل امور و جدانی است[1].

« تفصیل و تحقیق[2] » درضمن‌سخنانان عالمان حدیث وفقه بسیار دیده‌می‌شود که میگویند: خدای تعالی مباین آفریده‌های خود میباشد.

و درمیان گفته‌های متکلمان می بینیم که میگویند.« خدا نه مباین و نه متصل است». و فلاسفه میگویند:« او نه داخل جهان و نه بیرون از آن است».

و بازمتصوفهٔ متأخر دراین‌باره معتقدند که: خدا با مخلوقات خود متحد است خواه‌بدین‌معنی که در آنهاحلول کرده است یا بمعنی این که وی عین مخلوقات است و در سراسر جهان جز او چیزی نیست وهیچگونه جدائی وجود ندارد و اینك بتفصیل مذاهب یاد کرده را بیان می کنیم و بشرح حقیقت یکایك آنها میپردازیم تا معانی آنها روشن شود:

باید دانست که مباینت در دومفهوم بکار برده‌می‌شود:

یکی مباینت درحیّز[3] و جهت که در مقابل آن اتصال است و این مقابله بر حسب قید مزبور «حیّز و جهت» برمکان دلالت می کند که اگر بطور لزوم باشد تشبیه است از قبیل قائل شدن به جهت.

ونظیر معنی مزبور دربارهٔ تصریح باین مباینت از برخی عالمان سلف‌روایت

---

۱ ـ وجدانیات آنهائی است که با حواس باطن درك شوند. (از تعریفات جرجانی.) ۲ـ این فصل در چاپهای مصر و بیروت ونسخهٔ‌خطی« ینی‌جامع » نیست و آنرا از ص ۶۵ تا ص ۶۸ ج ۳ چاپ پاریس ترجمه‌کردم. ۳ ـ (بفتح ح و کسرهٔ مشدد) درلغت بمعنی‌کرانهٔ هرچیز وبمعنی مکان است (غیاث) و در نزد متکلمان عبارت از فراغ متوهمی است که چیز ممتدی مانند جسم یا غیر ممتدی همچون جوهر فردآنرا فراگیرد، و در نزد حکما بر سطح باطنی جسم حاوی که مماس بر سطح ظاهری جسم محوی‌است اطلاق شود، (از تعریفات جرجانی)

شده است که آنرا جز این معنی دانسته و بگونهٔ دیگری توجیه کرده‌اند و بهمین سبب متکلمان این مباینت را انکار کرده و گفته‌اند: «در بارهٔ آفریدگار نه میتوان گفت وی مباین مخلوقات خویش است و نه متصل بآنها، زیرا این معنی مخصوص موجوداتی است که متصف به صفت مکان هستند. و اینکه گفته‌اند یك موضوع خالی از اتصاف به معنی وضد آن نمی‌باشد، مشروط باین‌است که از آغاز، اتصاف‌یافتن آن‌صحیح باشدوگرنه هنگامی که این‌اتصاف ممتنع باشد گفتار مزبور درست نیست، بلکه رواست که از معنی‌وضدآن خالی باشد، چنانکه دربارهٔ جمادمیگویند: «نه دانا ونه نادان ونه توانا و نه ناتوان‌و نه‌نویسنده ونه‌بیسواد است وصحت‌اتصاف باین مباینت بر حسب آنچه نسبت به مدلول آن بیان‌شده‌است مشروط بحصول در جهت است و آفریدگار (سبحانه) ازاین انتساب منزه‌می‌باشد»

گفتار بالارا ابن‌تلمسانی در «شرح‌اللمع»[1] تألیف امام‌الحرمین یاد کرده و گفته است: «در بارهٔ آفریدگار نه میتوان گفت که وی مباین جهان است ونه‌پیوستهٔ بدان ونه داخل در آن ونه بیرون از آن.» و این معنی گفتار فلاسفه است که می‌گویند: خدا برحسب گوهرهای لامکان نه داخل در جهان ونه بیرون از آن است. ومتکلمان منکراین گفتاراند ازاینرو که‌مساوات‌آن‌برای‌آفریدگار در اخص صفات لازم می آید.

و این موضوع در علم کلام بتفصیل‌آمده است واما معنی دیگر مباینت عبارت از مغایرت و مخالفت است چنانکه گویند: آفریدگار در ذات و هویت و وجودو صفات‌مباین مخلوقات خویش است که در مقابل این مباینت اتحاد و امتزاج و اختلاط است.

و این مباینت مذهب کلیهٔ اهل حق است از قبیل جمیع بزرگان سلف و عالمان شرایع و فقه و متکلمان و متقدمان متصوفه‌مانند اهل رساله[2] و کسانی که‌از

۱- رجوع‌به‌کشف الظنون «ذیل کتاب شرح اللمع»شود.
۲ ـ منظور رسالهٔ قشیریه است.

آنان پیروی کرده‌اند.

و گروهی‌از متصوفهٔ معاصر که به‌مشاعر وجدانی (حواس باطنی) جنبهٔعلمی و نظری داده‌اند معتقدند که آفریدگار تعالی در هویت و وجود و صفات متحد با مخلوقات خویش است. وچه بسا که گمان کرده اند این گفتارمذهب فلاسفهٔ پیش‌از ارسطو مانند افلاطون وسقراط بوده است و متکلمانِ هنگامی که این گفتار را درعلم کلام از متصوفه نقل می کنند باتوجه مخصوص در ردآن می کوشند چه این اتحاد دو ذات تشکیل میدهد که‌یکی از آنها منتفی می‌شود یا مانند جزئی در دیگری مندرج میگردد و بنا براین در نظر مزبور یك‌نوع مغایرت‌آشکار است و متکلمان دراین‌باره نمی گویند که این اتحاد همان حلولی است که مسیحیان در خصوص مسیح(ع) ادعا می کنند و آن شگفت‌آورتر است، زیرا لازم می‌آید که قدیم در محدث حلول کند یا باآن متحد گردد و هم‌این معنی عین گفتار شیعهٔ امامیه در بارهٔ امامان است که شرح آن‌در گفته‌های متصوفه به‌دو گونه‌آمده است:

[نخست آن که‌ذات قدیم«گوهرجاودانی» خواه‌درمحسوس وخواه درمعقول محدثات نهفته است و باهر دو تصورمزبور متحد می باشد و کلیهٔ محدثات مظاهر آن هستند و آن ذات بمنزلهٔ تکیه‌گاه محدثات است بعبارت دیگر قوام وجود محدثات وابسته بآن است بدین معنی که اگر آن ذات‌نمی‌بود جهان هستی پدید نمی‌آمد و نیستی جهان را فرا می گرفت.

دوم نظریهٔ حلول‌و روش پیروان مکتب وحدت مطلق است و گوئی ایشان از گفتارپیروان نظریهٔ حلول به‌غیریت[1] یاتضادی که‌منافی اتحاد معقول‌است پی برده‌اند و ازاینرو حلول را میان قدیم یا ازلی و مخلوقات ازلحاظ ذات و وجود وصفات‌نفی کرده و در بارهٔ تضاد مظاهری که به حس وعقل ادراك می کنند بمغالطه پرداخته و آنها رااز مشاعر بشریت شمرده‌اند و گویند این‌مشاعر اوهامی‌بیش نیست ومنظور

1 ـ غیریت تضاد و اختلاف دو چیز با یکدیگر است و آن در برابر «عینیت» میباشد.

ایشان وهمی نیست که قسیم علم‌وظن وشك‌است بلکه مراد ایشان این است که کلیهٔ آنها در عالم حقیقت‌عدم‌اند،و فقط درمشاعر بشری وجود دارند و هیچ وجودی در حقیقت نه در ظاهر ونه درباطن جز برای‌قدیم‌ازلی نمی‌توان یافت چنانکه‌در آینده برحسب امکان دراین باره گفتگو خواهیم کرد.

و چنانکه در مشاعر بشری به اندیشه و استدلال اتکا می کنند در تعقل نظریهٔ مزبور این اتکا سودمند نیست، زیرا این ادراکات از مشاعر بشری منتقل میشود و تنهابرای انبیا بطور فطری حاصل‌می گردد و کسانی که در مرتبهٔ دوم آنان‌قرار دارند مانند اولیا نیز برهبری پیامبران بدین پایه نائل‌میشوند و آنان که تصور می کنند ادراکات مزبور بطریقهٔ علمی هم ممکن است حاصل شود گمراه‌اند][1]

و چه‌بسا که برخی از مصنفان در کشف موجودات و ترتیب حقایق آنها بر آن شده‌اند که از شیوهٔ اهل مظاهر[2] پیروی کنند و آنوقت نسبت باهل نظروصاحبان اصطلاحات وعلوم آثاری دشوارتر از دشوار پدید آورده‌اند.

چنانکه فرغانی شارح قصیدهٔ ابن فارض بدین شیوه گرائیده و در دیباچه‌ای که براین شرح نوشته است در بارهٔ صدور وجود از فاعل و ترتیب‌آن می گوید: سراسر وجود از صفت وحدانیتی که مظهر احدیت است صادر شده است و آن دو باهم از ذات کریمی که‌تنها وبی گفتگو عین‌و حدت است صدور یافته‌اند و این‌صدور را تجلی می‌نامند و نخستین‌مراتب تجلیات در نزد ایشان تجلی ذات برخود می‌باشد و آن به‌افاضهٔ ایجاد وظهور متضمن کمال است چنانکه در حدیثی که نقل می کنند آمده است:

«گنجی نهان بودم پس شیفتهٔ آن شدم که شناخته شوم از اینرو مردم را

---

۱ - دراینجا فصل اضافی پایان می‌یابد.

۲ - اهل مظاهر ، صوفیانی هستند که معتقدند همهٔ چیزهایی که عالم محسوس‌را تشکیل داده‌اند مظهر«حق»اند. و در نسخهٔ خطی«ینی جامع» وچاپهای مصر و بیروت عبارت چنین است : و چه بساکه برخی از مصنفان قصد کرده اند مذاهب خویش را در کشف وجود و ترتیب حقایق آن بیان‌کنند و آنوقت ...

آفریدم تامرا بشناسند. »

و این کمال، در ایجاد فرود آمده در وجود و تفصیل حقایق است و آنرا در نزد ایشان عالم معانی و حضرت عمائی[1] وحقیقت محمدی[2] می نامند.

و حقایق صفات و لوح وقلم وحقایق کلیهٔ انبیا و رسل ومردان کامل ملت محمدی در آن است. و کلیهٔ اینها تفصیل حقیقت محمدی است. و از حقایق مزبور حقایق دیگری در حضرت هبائی صادر می‌شود و این مرتبهٔ مثال است سپس از آن بترتیب : عرش و کرسی و افلاك و عناصر و عالم ترکیب صادر می گردد. و این در عالم رتق است.

اما هر گاه تجلی کند آنوقت در عالم فتق خواهد بود و این مذهب را بنامهای مذهب اهل تجلی ومظاهر و حضرتها می‌خوانند. واین سخنی است که اهل نظر بر تحصیل مقتضای آن قادر نیستند، زیرا بسیار دشوار و مغلق است وفاصلهٔ میان سخنان صاحب مشاهده ووجد و گفتارهای صاحب دلیل«استدلالیان» بسیاراست.

وچه بسا که بحسب ظاهر شرع، این ترتیب را رد کرده‌اند[چه ترتیب مزبور در هیچیك از مقاصد شرع معلوم نیست.][3]

همچنین گروه دیگری از ایشان«متصوفه» قائل به وحدت مطلق شده‌اند واین عقیده‌ایست که از لحاظ تعقل آن و منشعباتی که‌دارد از نظریهٔ نخستین شگفت آورتر است. مطابق این عقیده آنها گمان میکنند که اجزا وقسمتهای مختلف وجود نیروهائی است که حقایق موجودات و صورتها وماده‌های آنها بسبب آن نیروها پدید آمده‌اند.

و عناصر به آنچه در آنها بسبب آن نیروها هست پدید آمده‌اند و همچنین مادهٔ آنها در نفس خود نیرویی دارند که بدان بوجود آمده‌اند. سپس در

---

۱ ـ حضرت عمائی درجه و مرتبهٔ احدیت و یکانگی یعنی بلندترین مرتبه و مقام ظهور و تجلی ربانی است. (از تعریفات جرجانی) و رجوع به«کشاف اصطلاحات الفنون» شود.

۲ ـ حقیقت محمدی، عبارت از ذات با تعلق اول است و آن‌اسم اعظم باشد (از تعریفات جرجانی).

۳ـ در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی«ینی جامع» نیست.

موجودات مرکب، این نیروها با نیروئی که بسبب آن ترکیب حاصل میشود همراه میباشند مانند نیروی معدنی که در آن نیروهای عناصر با هیولای (ماده) آنها و افزونی نیروی معدنی وجود دارد. و آنگاه نیروی حیوانی متضمن نیروی معدنی باضافهٔ نیروئی است که در ذات آن نهفته است و همچنین نیروی انسانی با حیوانی. آنگاه فلك متضمن قوهٔ انسانی و نیروی اضافی خودمیباشد وهمچنین ذاتهای روحانی نیز بر همین صفت‌اند و نیروئی که جامع همهٔ این نیروهاست و دارای اجزا نمیباشد عبارت از نیروی ایزدیست که در جمیع موجودات خواه کلی وخواه جزئی پراکنده است و آنها را گردآورده و نه تنها ازجهت پیدا ونهان وصورت و ماده، بلکه ازهرسوی، بر آنها احاطه یافته است. پس همهٔ موجودات یکی هستند که آن ذات ایزدیست و آن در حقیقت یگانه و بسیط است و آنچه تجزیه کنندهٔ آنهاست اعتباری است مانند انسانیت با حیوانیت.

مگر نمی‌بینیم که نخستین، مندرج در دومی و موجود بوجود این یکیست از اینرو چنانکه یاد کردیم یکبار آن حقیقت را در هر موجودی به صورت جنس با نوع تمثیل میکنند و بار دیگر از آن بصورت کل با جزء خبر میدهند و این برطریق مثال است.

و این گروه متصوفه در تمام تعبیرات خود از ترکیب و کثرت پرهیز می کنند، بلکه بنظر ایشان این دو را وهم و خیال بوجود آورده است.

و آنچه از سخنان ابن‌دهاق[1] در بیان و شرح این مذهب پیداست این است که حقیقت گفتار ایشان در بارهٔ وحدت مشابه سخنان حکما در بارهٔ رنگهاست که‌میگویند وجود رنگها مشروط به بودن نور است و هر گاه نور ناپدید شود رنگها بهیچرو موجود نخواهند بود.

گروه مزبور نیز میگویند: وجود کلیهٔ موجودات محسوس مشروط بوجود

۱ـ در بیشتر نسخ چاپی «ابن دهقان» و درچاپ پاریس ونسخهٔ خطی «ینی جامع» ابن دهاق ـ است.

ادراك كنندهٔ [حسی است، بلكه وجود موجودات معقول ووهمی مشروط بوجود ادراك كنندهٔ][1] عقلی است. وبنا براین وجود كليهٔ اجزا و تقسيمات گونا گون جهان هستی مشروط بوجود ادراك كنندهٔ بشريست. چنانكه اگر فرض كنيم ادراك كنندهٔ بشری بكلی وجود نداشته باشد آنوقت درعالم وجود هم هيچگونه اجزا و تقسيماتی وجود نخواهد داشت؛ بلكه وجود بسيط ويگانه است. ازاينرو گرمی و سردی و درشتی و نرمی وبلكه زمين و آب و آتش و آسمان وستارگان همهٔ اينها تنها بسبب وجود حواسی پيدا شده‌اند كه آنها را درك می كنند، زيرا در آن ادراك كننده تقسيمات و تفصيلاتی قرار داده شده است كه هيچيك از آنها در موجودات نيست؛ بلكه همهٔ آنها تنها در مشاعر و احساسات آن ادراك كننده موجود است. پس هر گاه آن مشاعری كه بتجزيه و تقسيم اينجهان ميپردازند ازميان بروند هيچگونه تقسيم و تفصيلی در اينجهان وجود نخواهد داشت؛ بلكه همهٔ اين ادراكها يكيست و آن هم عبارت از (من) است نه جز آن. واين وضع را درحالت شخص نائم در نظر ميگيرند چه اوهر گاه بخوابد و فاقد حس ظاهری بشود هر محسوسی را از دست ميدهد واودر آن حالت بجز آنچه خيال برای وی تجزيه و تقسيم ميكند ادراك ديگری ندارد. گويند بيدار هم بر همين صفت است او نيز كليهٔ اين اشياء درك‌شده را بطور تقسيم وتفصيل بنوع ادراك بشری خويش درنظر ميگيرد و اگر (بفرض)[2] اين ادراك را از او بگيرند تجزيه وتقسيم نيز از ميان برخواهد خاست.

و اين همان معنی گفتار ايشان است كه ميگويند: وهم[3] اما نه آن وهمی كه از جملهٔ مدارك بشری است. اين است خلاصهٔ عقيدهٔ ايشان بنا بر آنچه ازسخن ابن دهاق فهميده می‌شود و اين پندار در نهايت خطاست، زيرا ما بوجود شهری كه بدان سفر

1 - در چاپ(ك) نيست.

2 - درچاپ«پ» ونسخهٔ «خطی ينی جامع» چنين است: واگر البته اين ادراك...

3 - «موهم»، در چاپهای مصر و بيروت بجای «وهم» درچاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ينی جامع» غلط است چه درچاپهای مزبور چنين است، الموهم لاالوهم الذی.. درصورتی كه صحيح، الوهم لاالوهم الذی... است.

میکنیم با آنکه از چشممان دور است و بوجود آسمانی که همچون سایبانی برفراز سر ماست وستارگان و دیگر اشیائی که از نظرمان نهان هستند بیشك یقین داریم و همهٔ مردم در وجود آنها کمترین تردیدی بخود راه نمیدهند وهیچکس با خود درامور یقینی بمشاجره و بحث نمیپردازد؛ گذشته از اینکه محققان متصوفهٔ متاخرمیگویند: چه بسا که در هنگام کشف برای مرید توهم این وحدت دست میدهد وصوفیان این حالت را مقام جمع[1] مینامند. آنگاه صوفی از آن مقام ترقی میکند و بمقام بازشناختن موجودات از یکدیگر نائل میآید و از این کیفیت بمقام فرق[2] تعبیر میکنند و آن مقام عارف محقق است ودر نزد ایشان هر مریدی ناگزیر باید از پرتگاه جمع که پرتگاهی دشوار است بگذرد و این مقام‌را طی کند چه بیم آن میرود که مریددر آن مقام بماند وآنگاه از این سودا زیانکار شود. مراتب اهل این طریقت‌از آنچه یاد کردیم آشکار شد.

فصل[3]

باید دانست گروهی از متصوفهٔ متأخر که دربارهٔ کشف و ماورای حس‌سخن گفته‌اند دراین‌موضوع بسیار فرورفته‌اند، بحدیکه بسیاری از ایشان چنانکه اشاره کردیم به‌حلول و وحدت گرویده و کتب بسیاری در این باره نوشته‌اند مانند هروی[4] که در کتاب مقامات خود دراین باره سخن گفته ودیگران نیز این طریقه‌را

---

۱ و ۲ ـ فرق چیزیست که به انسان نسبت داده شود و جمع چیزی است که از آدمی سلب گردد. بعبارت دیگر آنچه برای بندهٔ « خدا » بدست آوردنی باشد از قبیل : انجام دادن وظایف عبودیت و هرآنچه شایستهٔ احوال بشریست، فرق است وآنچه از جانبِ حق باشد همچون: ابداء معانی و آغاز لطف واحسانی‌جمع‌است وهربنده از این‌دوناگزیر است، چه هرکه‌را فرق یاتفرقه نباشد اوراعبودیت نخواهد بود وآنکه‌را جمع نباشد، معرفت نخواهد داشت بنا براین‌گفتن بنده«ایاك‌نعبد» اثباتی برای فرق از راه اثبات عبودیت‌است وگفتن وی«ایاك‌نستعین» خود طلبی برای‌جمع است پس تفرقه بدایت اراده وجمع‌نهایت آن‌است. (ازتعریفات جرجانی) ۳ـ درچاپهای مصروبیروت‌ونسخهٔ‌خطی«ینی-جامع» مطلب بهم‌پیوسته‌است وکلمهٔ(فصل) درآنها وجود ندارد. ۴ـ عبدالله‌بن‌محمدبن‌اسماعیل انصاری ملقب به هروی صوفی معروف و فقیه مذهب حنبلی که بسال ۴۸۱ ه (۱۰۸۹ر۱۰۸۸ م) در گذشته است‌کتاب معروف وی موسوم به‌منازل‌السائرین‌چندین بار شرح شده است.

بر گزیده‌اند سپس ابن العربی و ابن سبعین و شاگردان آن‌دوازهروی پیروی کرده و آنگاه ابن العفیف و ابن فارض و نجم اسرائیلی[1] این روش را در قصاید خود - آورده‌اند وطبقهٔ پیش از آنان با اسماعیلیان متأخر ازفرقهٔ رافضیان درآمیخته بودند که آنان نیز به آئین حلول والوهیت ائمه عقیده داشتند و این مذهبی بود که پیشینیان اسماعیلیان بهیچرو آنرا نمیشناختند.

بدین سبب مذاهب دو گروه مزبور بایکدیگر درآمیخت وسخنان آنان بهم مشتبه شد وعقایدشان همانند گردید.

ودرسخنان متصوفه موضوع اعتقاد بقطب پدیدآمد و آن بمعنی رئیس و بزرگ عارفان است. چنانکه می‌پندارند تاهنگامیکه قطب زنده است ممکن نیست کسی به پایهٔ او در معرفت نائل آید و پس ازآنکه جان بجان‌آفرین تسلیم می کندیگری از اهل عرفان جانشین او می‌شود.

و ابن‌سینا در فصول تصوف کتاب اشارات بدین معنی اشاره کرده و گوید: آستان حق منزه است از اینکه آبشخوری برای هر آبجو باشد؛ یا یکی پس از دیگری نزد او برود، ولی این‌سخن بهیچ گونه برهان عقلی یادلیل شرعی متکی نیست، بلکه از نوع خطابه بشمار میرود و گفتار مزبور عیناً همان عقاید رافضیان است[درباره‌ٔ توارث امامان]وببین چگونه طبایع این گروه عقیدهٔ مزبور را از رافضیان ربوده[2]] و بدان گرویده‌اند. سپس به ترتیب وجود ابدال پس از این قطب قائلند همچنانکه شیعه قائل به نقیبان است حتی ایشان هنگامی که لباس فرقهٔ تصوف را برداشتند تا آنرا یکی از اصول طریقه و مذهب[3] خود قرار دهند آنرا به علی (رض) نسبت دادند و این هم از همان معنی است (پیروی از رافضیان) وگرنه علی (رض) درمیان صحابه بمذهب خاص یا طریقهٔویژه‌ای درلباس پوشیدن

۱- اسماعیلی (ن.ل) ۲ - ازچاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع». ۳- در نسخهٔ (ك) «ونحلتهم» بغلط «وتخلیهم» چاپ‌شده است.

و یا حالی (وجد) اختصاص نیافته بود ، بلکه ابوبکر و عمر (رض) پس از رسول خدا (ص) پارساترین مردم بودند و بیش از همه کس عبادت می کردند وهیچ یك از آنان در دین بچیزی اختصاص نیافته بودند که بخصوص از آن متمایز باشند، بلکه کلیهٔ صحابه در دین و پرهیزکاری و پارسائی ومجاهده برای مسلمانان رهنمون و سرمشق بودند و گواه براین امر[« سیرتها و اخباری است که در بارهٔ آنان روایت شده است.راست است که شیعیان برحسب منقولاتی که دارند خیال می کنند علی بفضائلی اختصاص یافته‌است که دیگر صحابه واجد آن فضائل نبوده‌اند. و این به پیروی عقاید تشیع آنان است که بدان معروف‌اند»[1].

و چنین پیداست که پس از ظهور یکی از فرق شیعه، معروف به اسماعیلیه و آشکار شدن سخنان ایشان در بارهٔ امامت و مسائل مشهوری که بدان مربوطاست، متصوفهٔ عراق از این نظریات اسماعیلیان یك نوع موازنه میان ظاهر و باطن اقتباس کردند وامامت را برای سیاست خلق در انقیاد از شرع قرار دادند و آنگاه قطب را برای تعلیم معرفت خدا تعیین کردند،چه قطب در نظر ایشان بزرگتر عارفان است. ازاینرو ویرا ازلحاظ تشبیه به امام ظاهری، بامر معرفت خدا اختصاص‌دادند تا در باطن هم پایهٔ امام باشد و موازنه برقرارشود و اورا بدان سبب بکلمهٔ قطب نامیدند که مدار معرفت وابسته باوست و ابدال را از نظر مبالغه در تشبیه بمنزلهٔ نقیبان قرار دادند . و در این باره][2] برخی از سخنان این گروه متصوفه در امر فاطمی گواه است که چگونه کتب ایشان سراسر مملو ازاین گونه نظریات‌است در صورتیکه متصوفهٔ پیشین دراین خصوص کلمه‌ای نفیاً واثباتاً یادنکرده‌اند، بلکه گفته‌های این گروه مأخوذ از سخنان شیعیان ورافضیان ومذاهب ایشان است که در کتب خود آنها را آورده‌اند . وخدا انسان را براه راست رهبری می کند.

۱ـ قسمت داخل گیومه در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» هست وبقیهٔ مطالب چاپ «پ» درنسخهٔ مزبور وجود ندارد ومانند چاپهای مصر وبیروت است. ۲ـ تا اینجادرچاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» نیست.

[(تذییل)[۱] ومناسب دیدم که‌در اینجافصلی‌از سخنان‌شیخ عارف‌خودمان سر-آمد اولیای اندلس ابومهدی‌عیسی‌بن زیات بیاورم که بیشتر اوقات، این‌سخنان را در بارهٔ‌اشعار هروی‌بیان میکرد وهروی این‌اشعار را در کتاب (مقامات) خودآورده است. اشعاری که هر که آنها را بخواند می‌پندارد شاعر باشاره یا تقریباً بصراحت از وحدت مطلق گفتگو کرده است :

از وحدانیت خدا راتوحیدنگفتند،

زیرا هر که توحیدگوی اوست انکار کننده‌است .

توحیدگوئی کسی که در بارهٔ اوصاف‌اوسخن میگوید ،

دوبینی است که‌ذات خدای یگانه این دوبینی راباطل‌می کند،

توحید اوهمان است که‌خودنموده وفرموده‌است.

و توصیف گوئی کسی که خدا را وصف می کند، کفر است.

ابومهدی(رح)برسبیل‌عذراز هروی، می گوید: مردم(اهل طریقت)اطلاق لفظانکار (جحود) رابر کسی که خدا را یگانه‌شمرده‌و کلمهٔ‌الحاد را برهر که‌اوصاف خدا را یاد کند،خطا واشتباه‌دانسته واین‌ابیات را پیچیده‌شمرده و بر گویندهٔ‌آن تاخته و او راخوارشمرده‌اند. ومابر وفق عقیدهٔ‌آن فرقه‌می گوئیم که معنی توحید درنزدآنان نفی کردن‌عین‌حدوث به‌ثبوت‌عین‌قدم است،و وجودیکسره،حقیقت وواقعیت‌یگانه‌ای است. وابوسعید جزار که ازبزرگان‌قوم بشمار میرود گفته است: «حق‌عبارت‌است‌از عین‌آنچه پدیدار وعین‌آنچه نهان است» ومعتقدند که‌پدیدآمدن تعدد دراین‌حقیقت و وجود دوئی و جدائی ، باعتبار حضرتهای پنجگانه[۲] وهم است و بمنزلهٔ تصاویـر

---

۱ - از اینجا یك‌فصل‌زیر عنوان (تذییل) در چاپهای مصر و بیروت نیست که از ص ۷۴ تا ص ۷۸ چاپ پاریس‌ترجمه وبا نسخهٔ خطی «ینی جامع» مقابله شد . ۲ - ترجمه « حضرات‌الخمس» است که در نسخهٔ خطی «ینی جامع» بهمین صورت نوشته شده‌است،ولی درنسخهٔ پاریس ج۳ ص ۷۵ «حضرات‌الحس» چاپ شده است وحضرتهای پنجگانه یا «حضرات الخمس‌الالهیة» عبارت است از :

الف - حضرت غیب و عالم آن جهان اعیان ثابت است .

ب - حضرت علمی و در مقابل آن حضرت شهادت مطلق است و عالم آن جهان ملك‌است . ←

سایه‌ها[۱] و برگشت آواز و انعکاس اشیاءدر آینه است و البته هرچه را بجزازلیت وقدم پیجوئی کنندعدم خواهد بود. واین معنی گفتاری است که گویند:« خدا بوده است و هیچ چیز باوی وجود نداشته است.» او هم اکنون نیز برهمان شیوه‌ایست که پیش ازاین بوده است.

و هم این معنی موافق گفتار لبید(شاعر) دراین مصراع است که پیامبر خدا (ص) نیز آنرا تصدیق کرده است:

« آگاه باش، هرچیز بجز خدا باطل است.»

فرقهٔ مزبور گویند: بنابراین هر که توحید گوی خدا باشد«و او را توصیف کند[۲]» درحقیقت در برابر موجد[۳] قدیمی که معبوداوست، بموجد[۴] جدیدی (محدث) که‌خود او وتوحیدجدیدی(محدث) که فعل‌اوست‌قائل شده است. و مایادآورشدیم که معنی‌توحید نفی کردن عین حدوث است‌وحال آنکه عین حدوث‌هم‌اکنون‌ثابت و بلکه متعدد است و بنابر این اینگونه توحید گوئی بمنزلهٔ انکار و دعوی‌کاذبی است مانند کسی که بدیگری که هر دو دریك خانه‌اند بگوید: در خانه جز تو کسی‌نیست. پیداست که‌زبان حال دیگری این است که بگوید:این گفتار درست‌نیست‌مگر اینکه تو معدوم شوی. و برخی از محققان گفته‌اند: در اصول این گفتار

← ج ـ حضرت غیب مضاف که بدو گونه‌تقسیم شود، یکی‌آنکه بغیب مطلق نزدیکتراست و عالم آن‌جهان ارواح جبروتی و ملکوتی یعنی عالم عقول ونفوس مجرد است.

د ـ و دیگر آنکه به شهادت مطلق نزدیکتر است و عالم‌آن جهان مثال است و آن را عالم ملکوت‌نامند.

ه ـ حضرت‌جامع‌حضرتهای چهارگانهٔ مذکور وعالم‌آن‌جهان‌انسان جامع بجمیع عوالم‌و آنچه در آن‌است‌باشدپس عالم‌ملك مظهرعالم ملکوت است واین‌عالم‌مثال‌مطلق‌است وعالم‌مثال مطلق‌مظهر عالم جبروت‌یعنی عالم‌مجردات است و عالم‌مزبورخود مظهر عالم‌اعیان ثابت است واعیان‌ثابت مظهر اسماء الهی و حضرت واحدیت است وحضرت و احدیت مظهرحضرت احدیت باشد (از تعریفات جرجانی) و رجوع به «رسالهٔ شرح مراتب توحید و مصطلحات‌عرفا» منسوب به محی‌الدین نسخهٔ خطی‌کتابخانهٔ مجلس شورای ملی شود.

۱ ـ «الضلال» در چاپ پاریس غلط و صحیح «الظلال» است.

۲ـ در نسخهٔ «ینی‌جامع» نیست.

۳ و ۴ ـ در نسخهٔ «ینی‌جامع» چنین است، کسی‌که توحید‌گوی خدا باشد به موحد محدثی‌که نفس او باشد و توحید محدثی که فعل او باشد و موحد قدیمی که معبوداو باشد قائل است.

«خدا زمان را آفریده است.» تناقضی‌وجود دارد، زیرا آفرینش زمان مقدم برزمان است چه آن‌فعلی است که نا گزیر باید در زمانی‌روی دهد، ولی آنچه آنانرا باین‌گونه گفته‌ها وامیدارد این است که دایرهٔ تعبیر از حقایق تنگ و محدود است و با الفاظ نمیتوان کاملا حق آنها را ادا کرد. پس‌هر گاه مسلم شود که موجد همان موجد است و ماسوای او یکسره عدم است آنوقت معنی حقیقی توحید صحت می‌پذیرد. و این‌معنی گفتار کسانی است که می گویند: خدا را جز خدا کسی نمی‌شناسد و آنوقت بر کسانی که به بقای نشانه‌ها و آثار، توحید گوی خدا می‌شوند گناهی نیست، بلکه این کونه توحید از باب‌این است که‌می گویند حسنات‌نیکان بمنزلهٔ سیئات‌مقربان است چه لازمهٔ آن تقید و عبودیت و شفعیت است.

و هر که بپایهٔ جمع ارتقا جوید با علم بمرتبهٔ خود چنین توحیدی برای‌او نقصان‌خواهد بود ورفتار او بمنزلهٔ‌تلبیس بشمار خواهد رفت که‌مستلزم عبودیت‌است و آنچه شهوداو را بالامی‌برد و ویرا از آلودگی حدوث پاك می کند عین مقام جمع است.

و ریشه دارترین گروه« صوفیان» در این پندار کسانی هستند که بوحدت[1] مطلق قائلند و مدار معرفت بهر اعتباری بر منتهی شدن به واحد است.

و منظور گویندهٔ شعر«هروی» این‌است که انسان را بمقامی برتر برانگیزد و اورا بدان متوجه سازد، مقامی که در آن شفعیت از میان بر می‌خیزد و توحید مطلق بطور عینی و حقیقی نه از راه سخن و عبارت حاصل می گردد.

پس هر که تسلیم شود شادی «حاصل از یقین» باو دست می‌دهد و هر آنکه شیفتهٔ حقیقت آن گردد ذهن اوبه‌درك گفتار«پیامبر» آشنا خواهد شد که میفرماید: «من گوش ودیدهٔاو بودم.»

و هر گاه معانی را درك کنی مناقشه‌ای در الفاظ نیست وهر که از همهٔ این

۱ ـ از «پ» در «ینی» وجه است.

معانی بهره‌مند گردد برای‌او پایگاهی برتر ازاین مرحله مسلم‌می گردد که در آن نه گفتاری است‌و نه‌از آن خبری است.

و برای اشاره باین‌موضوع همین اندازه‌کافی است وتعمق در این گونه امور پوشیده است و همان مسائلی است که در مقالات معروف « متصوفان » آمده است.

«پایان سخن شیخ ابو مهدی بن زیات .»

✿✿✿

و من این‌فصل را از کتاب وزیر ابن‌الخطیب که آنرا در بارهٔ محبت تألیف‌کرده و به«التعریف بالمحب الشریف»نامیده است نقل کردم، و با این که این‌سخنان را بارها از زبان شیخمان ابو مهدی شنیده بودم بعلت آنکه دیر زمانی گذشته بود به حافظهٔ خود اعتمادنکردم و دیدم که نقل از کتاب بهتر و صحیح‌تر است و خدا توفیق دهنده است.]

فصل[۱]

آنگاه باید دانست که بسیاری از فقیهان و صاحبان فتوی بسبب این گونه گفتارها و نظایر آنها باگروه متصوفهٔ متاخر بمعارضه برخاسته و گفته‌های ایشان را رد کرده وهمه‌چیزهایی‌را که برای ایشان در طریقت‌روی داده نیز مشمول‌انکار قرار داده‌اند در صورتی که حقیقت این است که گفتار ایشان دارای تفصیل است زیرا سخنان همهٔ آنها در پیرامون چهار مسئله بدینسان‌دور میزنند:

۱ ـ گفتگو در بارهٔ مجاهدات و آنچه از ذوقها و وجدها(حال ـ دل)بدست می‌آید. ومحاسبهٔ نفس بر اعمال برای بدست آوردن آن ذوقهائی که انسان را بمقامی می‌رساند و آنگاه از آن بمقام برتری نائل میشود چنانکه یاد کردیم.

۲ ـ گفتار دربارهٔ کشف و حقایق درك شونده از عالم غیب مانند صفات‌ربانی

۱ـ درچاپهای مصر و بیروت ونسخهٔ خطی«ینی جامع»مطلب بهم‌پیوسته‌است وعنوان فصلی‌وجودندارد.

و عرش و کرسی و فرشتگان و وحی و نبوت و روح و حقایق هر موجود غائب یا حاضر، و ترتیب جهان‌های هستی در صدور آنها از موجد و تکوین کنندهٔ آنها. چنانکه گذشت.

۳ ـ سخن در بارهٔ تصرفات در عوالم و جهان‌های هستی با نواع کرامات.

۴ ـ الفاظی که بر حسب ظاهر دارای ایهام است و بسیاری از پیشوایان ایشان آنها را بر زبان رانده‌اند و در اصطلاح خودشان از آنها به شطحیات[۱] تعبیر می کنند و ظواهر آنها اشتباه آمیز است از اینرو برخی از آنها زشت و برخی نیکو و بعضی قابل تأویل است.

اما بحث در بارهٔ مجاهدت و مقامات و آنچه از ذوقها و وجدها در نتایج مجاهدات بدست می آید و محاسبهٔ نفس بر تقصیر اسباب آن مجاهدات. از اموریست که هیچکس نمیتواند آنها را رد کند و ذوقهای ایشان در این باره صحیح است و تحقق آنها عین سعادت بشمار میرود.

و اما گفتگو در بارهٔ کرامات آن گروه و خبر دادن ایشان از مغیبات و تصرف آنان در کائنات نیز امری صحیح و انکار ناپذیر است. و اگر برخی از عالمان با نکار آن گرائیده‌اند شیوهٔ ایشان موافق حقیقت نیست. و اینکه استاد ابواسحق اسفراینی

---

۲ ـ شطحیات (بفتح ش وحای مهملهٔ مکسور) باصطلاح صوفیه چیزهای مخالف ظاهر شرع گفتن و کلمات خلاف شریعت بر زبان آوردن (از منتخب) و در «کشف» نوشته کلماتی که بوقت مستی وذوق بی اختیار از بعضی واصلین صادر میشود چنانکه گفتن منصور اناالحق و گفتن جنید، لیس فی جبتی سوی الله و گفتن بایزید، سبحانی مااعظم شأنی. مشایخ این کلمات خلاف شرع را نه ردکرده‌اند و نه قبول. منقول از معدن المعانی (غیاث اللغات) و جرجانی در ذیل «شطح» گوید. شطح عبارت از کلمه‌ایست که از آن بوی سبکسری ودعوی برخیزد، از حداوندان معرفت بناچاری و پریشانی صادر شود. و از لغزشهای محققان است چه دعوی حقی است که عارف آنرا ابراز می‌کند اما بی اذن الهی. «از- تعریفات» و عبدالرحمن بدوی بنقل از السراج، «اللمع» ص ۳۴۶ نشریهٔ الن نیکلسون لیدن ۱۹۱۴ شطح را بدینسان تعریف کرده است. شطح سخنی است که زبان آنرا ازوجدی ترجمه میکند که از معدن خود مالامال و لبریز شده و مقرون به دعویست و عبارت شگفتی است در وصف وجدی که از نیروی فراوان لبریز شده و از شدت جوشش وچیرگی بهیجان آمده‌است. رجوع به (شطحات الصوفیه) ج ۱ چاپ قاهره ۱۹۴۹ شود.

از پیشوایان اشعریان در انکار آن استدلال کرده که بامعجزه اشتباه میشود پذیرفته نیست، زیرا محققان‌اهل سنت میان معجزه و کرامات چنین فرق گذاشته‌اند که معجزه باید با تحدی یعنی دعوی وقوع معجزه بروفق آنچه آورده است همراه باشد و گفته‌اند وقوع‌معجزه بروفق‌دعوی کاذب مقدور نیست، زیرادلالت معجزه برصدق عقلی است ازاینرو که صفت نفس آن تصدیق است و بنا براین‌اگر بوسیلهٔ دروغگو روی‌دهدآنوقت صفت نفس تبدیل خواهد شد و این محال است.

گذشته از این وجود، به وقوع بسیاری از کرامات گواه است و انکار آنها نوعی مشاجره است. چنانکه برای صحابه وبزرگان سلف کرامات بسیارروی داده که معلوم و مشهور است.

واما دربارهٔ کشف و اعطای حقایق مربوط بعالم‌علوی و ترتیب صدور کائنات، باید گفت بیشترسخنان ایشان دراین خصوص از نوع متشابه‌است‌از اینرو که‌سخنان مزبور در نزد ایشان وجدانی[1] است و فاقدوجدان دراین‌باره دور ازذوقهای ایشان است و قادر بفهم آن نیست ولغات مراد ایشان را نسبت بمقاصد مزبور ایفا نمیکند چه لغات تنها برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آنها از محسوسات هستند.

پس سزاست که دراین باره متعرض سخنان ایشان نشویم وآنها را در زمرهٔ متشابهاتی بشمریم که فرو گذاشته‌ایم. وهر کس‌را که خدا بفهم مطلبی ازاین‌کلمات بر وجه موافق ظاهر شریعت‌کامیاب کند زهی سعادت.

در خصوص الفاظ ایهام داری که ازآنها به شطحیات تعبیرمیکنند و اهل‌شرع ایشان را بدان الفاظ مورد بازخواست قرار میدهند باید دانست که انصاف در حق این گروه این‌است که‌ایشان اهل غیبت ازعالم حس‌اند و وارداتی[2] بر ایشان تسلط می‌یابد که از آنها گفتارهای بلااراده‌ای برزبان میآورند . و صاحب غیبت را

---

۱ - یعنی مربوط بحواس باطنی . ۲ - وارد در تداول تصوف عبارت است از، هرچه از معانی غیبی بی تعمد بنده بر دل وارد شود. (از تعریفات جرجانی)

نمیتوان مورد خطاب قرار داد و مجبور معذور است. و بنابر این کسانی که فضیلت و اقتدای آنان معلوم میباشد باید این گونه گفتارهای آنـانرا بر قصد جمیل حمل کرد. و تعبیر از وجدها دشوار است ازاینرو که لغاتی برای آنها وضع نشده است چنانکه برای بایزید بسطامی و امثال او روی داده است.

و کسانی که فضیلتشان معلوم و مشهور نیست البته بر اینگونه گفتارهائی که از آنان صادر میشودمؤاخذه خواهندشد، زیرا برای ما فضایلی از آنها بثبوت نرسیده است که ما را بتأویل سخنان آنان وادار کند.

همچنین کسی که بدینگونه شطحیات سخن گوید و درعالم حواس ظاهر باشد و حال ووجد بروی مسلط نباشد نیز مورد مؤاخذه واقع میشود و بهمین سبب فقیهان وبزرگان متصوفه بقتل حلاج فتوی دادند، زیرا اودرحال حضورهنگامیکه برخویش تسلط داشت سخن میگفت. و خدا داناتراست.

و متصوفهٔ پیشین که در رسالهٔ «قشیری» نام آنان آمده و از ناموران ملت بشمار میرفتند ودر گذشته هم بایشان اشاره کردیم به کشف حجاب واین نوع ادراك شیفتگی نداشتند، بلکه تا جائیکه میتوانستند تمام همشان متوجـه پیروی و اقتدا بـود و اگر برای آنان چنین حالاتی دست می‌داد از آن دوری می‌جستند و بدان اعتنا نمیکردند، بلکه ازچنین حالاتی‌می گریختند و معتقد بودند که چنین پیش آمدهائی از عوائق راه آنان و مایهٔ آزمون است و آنرا نوعی ازادراکهای‌نفس میدانستند که مخلوق و حادث است و میگفتند: موجودات در مشاعر انسان‌نمی گنجد ودانش‌خدا وسیعتر وخلق او بزرگتر و شریعتش برراهنمائی مسلط تر است. از اینرواز آنچه درك می کردند کلمه‌ای برزبان نمی‌آوردند، بلکه دقت وفـرو رفتن در آنرا روا نمی‌شمردند و کسانی از اصحاب خودرا که کشف حجاب برای آنان دست می‌داد از فرورفتن‌وماندن در آن‌حالت بازمی‌داشتند، بلکه طریقت خودشان‌را درپیروی واقتدا مانند هنگامی کـه درعالم حس وپیش از کشف بود واجب می‌شمردند و همراهان و

یاران خویش را بدان وادار می کردند و سزاست که حال مرید بدینسان باشد. و خدا بحقیقت داناتر است[۱].

فصل ۱۲
در دانش تعبیر خواب

این علم از دانشهای شرعی است و در میان ملت مسلمان از هنگامیکه علوم بصورت فن وصنعت در آمده و مردم درباره آنها بتألیفات پرداختنداین دانش‌متداول شده است.

اما خواب و تعبیر آن در میان سلف وجود داشته همچنانکه در خلف هست و چه بسا که در میان ملتها و اقوام پیش از اسلام نیز دائج بوده،ولی علت آنکه بما نرسیده‌است‌این‌است که‌ما دراین‌باره تنها بسخنان‌خوابگزارانی‌از ملت اسلام اکتفا کرده‌ایم و گرنه خواب دیدن در نوع بشر همواره وجود داشته و ناچار آنرا تعبیر میکرده‌اند، چنانکه یوسف صدیق(ص) بدانسان که درقرآن‌آمده است خواب را تعبیر میکرد.

همچنین در«صحیح» ازپیامبر(ص) و ابوبکر(رض) روایت شده‌است که: رؤیا یکی از مدرکات غیب است.

و پیامبر(ص) گفت: رؤیای شایسته یکی از چهل و شش قسمت نبوت است. و فرمود: ازبشارت دهنده ها چیزی بجزرؤیای شایسته باقی‌نمانده است که مردصالح آن را می بیند یا برای وی می‌بینند. و نخستین نوع وحی که برای پیامبر(ص)روی داد رؤیا بود.

چنانکه هیچ رؤیائی برای او روی نمیداد مگرآنکه مانند سپیده دم‌تابناک

---

۱ - درچاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است، و خدا توفیق دهندهٔ آدمی براه صواب است. و در نسخهٔ«ینی‌جامع» و خدا توفیق دهنده است و صورت متن از «پ»است.

و روشن و مطابق با واقع بود.

وپیامبر(ص) هنگامیکه از گزاردن نماز بامداد فارغ میشد به‌اصحاب خویش میفرمود: آیا هیچیك از شما امشب خوابی دیده است؟ این پرسش وی بدان سبب بود تا وقایعی را که دربارهٔ ظهور دین و ارجمندی از این خوابها بدست میآید نوید دهد.

اما سبب آنکه رؤیا یکی از ادراکات غیبی بشمار میرود این است: روح قلبی که عبارت از بخار لطیف برانگیخته ازتجویف قلب گوشتی است در شریانها پراکنده میشودو باخون بتمام بدن‌سرایت می کندو بدان‌افعال‌قوای حیوانی‌واحساس آن تکمیل میشود و هر گاه دستگاه احساس بوسیلهٔ حواس پنجگانه و فعالیت قوای ظاهری بیش از حد بکار افتد و سطح بدن آن چنان بی‌حس شود که گوئی سرمای شب بدان رسیده است و در نتیجه روح افسرده و خسته شودآن وقت روح قلبی از تمام نواحی بدن به مرکز خود که قلب باشد بلزمیگردد. وبااین بازگشت باستراحت و رفع خستگی می‌پردازد و در نتیجه تمام حواس ظاهری ازکار باز می‌ایستند و معنی خواب همین است چنانکه درآغاز کتاب نیز آنرا یاد کردیم[1]. سپس باید دانست که این روح قلبی بمنزلهٔ مرکوبی برای روح عاقل انسان است و روح عاقل ذاتاً همهٔ اشیائی را که در عالم‌امر[2] وجود دارد درك میکند، زیرا حقیقت و ذات آن عین ادراك است و آنچه از تعلق آن به ادراکات غیبی مانع میشود اشتغال به بدن و قوا وحواس آن است که همچون پرده‌ای میان این‌روح وادراکات‌مزبور حائل میشود.

و بنابراین اگر ازاین پرده برون آیدو از آن مجردشودآن وقت به‌حقیقت خود که عین ادراك است باز میگردد. و در این هنگام هر چه را که درك شدنی

---

۱ ـ رجوع به ص ۱۹۲ جلد اول شود.

۲ ـ بظاهر ناظر به‌آیهٔ: قل‌الروح من امر ربی است. (س۱۷ الاسری) آ، ۸۷ ولی دسلان از «عالم امر» به این دنیا تعبیرکرده است.

باشد از هر نوع تعقل میکند. و هر گاه از برخی از این پرده و مشغولیت مجرد شود اشتغالات او تخفیف می‌یابد و ناگزیر لمحه‌ای از عالم خود را درك میکند و این ادراك او باندازهٔ تجردی خواهد بود که برای او دست داده است. و در این حالت کلیهٔ مشغولیت‌های حس ظاهری وی که عظیم‌ترین سرگرمیها و اشتغالات آن بشمار می‌رود تخفیف می‌یابد و در نتیجه مستعد پذیرفتن همهٔ ادراکاتی میشود که لایق عالم اوست و همینکه بدرك برخی از ادراکات عوالم خویش نائل می‌آید به بدن خود بازمیگردد.

چه آن روح تا هنگامی که در کالبد خویش می‌باشد جسمانی است و جز با ادراکات و مشاعر جسمانی نمی‌تواند تصرف کند. ومشاعر جسمانی مخصوص کسب دانش و معرفت همانا عبارت ازادراکات دماغی است که قوهٔ تصرف کنندهٔ آن‌خیال است. واین قوه از صورتهای محسوس، صورتهای خیالی انتزاع میکند و سپس آنها را به حافظه می‌سپارد تا برای آن نگاهداری شود و هنگام نیاز و موقع نظر و استدلال آنها را باز گیرد. و همچنین نفس ازآن صور دیگری که نفسانی و عقلی است مجرد میکند و آنگاه تجرید از محسوس به معقول ارتقا می‌یابد و واسطهٔ آن دو خیال است. و همچنین هر گاه نفس از عالم خود ادراکاتی دریابد آنها را به خیال القا میکند و خیال آنها را به صورتی که مناسب آن باشد درمی‌آورد و بحس مشترك می‌سپارد. و شخص خوابیده آنها را چنان می‌بیند که گوئی محسوس است و آنگاه این ادراك از روح عقلی به عالم‌حس تنزل میکند.

و خیال واسطهٔ این قسمت نیز می‌باشد، این است حقیقت رؤیا. و از این بیانات فرق میان رؤیای صادق[1] و خوابهای پریشان دروغ آشکار میشود چه کلیهٔ این گونه رؤیاها هنگام خواب صورتهائی درخیال می‌باشند، ولی اگر این صورتها از روح عقلی ادراك کننده فرود آمده باشندآن وقت رؤیا حاصل میشود و اگر از

---

۱ - صالح (ك).

صوری مأخوذ باشند که خیال آنها را هنگام بیداری به حافظه سپرده است آنگاه خواب‌های پریشان به شمار خواهند رفت.

[و[۱] باید دانست که رؤیای راست دارای علاماتی است که راستی آن را اعلام میدارند و بدرستی آن گواهی میدهند چنانکه خواب بیننده مژده‌ای را که از سوی خدا هنگام خواب به‌وی القا میشود در می‌یابد. از جملهٔ علامات مزبور بشتاب بیدار شدن خواب بیننده هنگام دیدن رؤیاست گوئی وی در باز گشت به عالم احساس از راه بیدار شدن شتاب می کند. واگر چه غرق در خواب باشد ادراکی که بروی القا شده است بقدری سنگین وقوی است که از آن حالت به حال احساسی می گریزد که نفس در آن فرورفته و در بدن وعوارض آن می باشد. علامت دیگر، پایدار ماندن و دوام آن ادراك است ازاینرو که رؤیای مزبور با تمام جزئیات آن در حافظهٔ وی نقش می بندد وهیچ گونه سهو وفراموشی بدان راه نمی یابد و برای بیاد آوردن آن هیچ نیازی باندیشه و رجوع به حافظهٔ خود ندارد بلکه همینکه بیدار می‌شود رؤیا در ذهن وی همچنان که مشاهده کرده است باقی می‌ماند و هیچ چیز از آن غایب نمی‌شود، زیرا ادراك نفسانی جنبهٔ زمانی ندارد و با ترتیب بذهن نمی‌پیوندد بلکه یکباره آنرا در یك زمان درك می کند ولی خوابهای پریشان زمانی است زیرا چنانکه گفتیم این گونه خوابها در قوای دماغی جای می گیرند وقوهٔ خیال آنها را از حافظه باز می گیرد و بحس مشترك می‌رساند و چون کلیهٔ افعال بدنی زمانی است از اینرو هنگام ادراك بترتیب و از روی تقدم و تأخر بذهن وارد می‌شوند و بدین‌سبب دستخوش نسیانی می گردند که به قوای دماغی‌راه می‌یابد.

ولی ادراکات نفس ناطقه چنین نیست چه آنها زمانی نیستند و دارای ترتیبی‌نمی باشند وهر گونه ادراکاتی که در نفس ناطقه‌نقش می بندد یك‌باره و در کمتر از

---

۱ - از اینجا بیش از یك صفحه (۴۸) چاپ پاریس اضافه دارد و در چاپهای مصر و بیروت نیست این قسمت در نسخهٔ خطی «ینی جامع» در حاشیه نوشته شده است.

یك چشم برهم زدن می‌باشد.

و گاهی رؤیا پس از بیدارشدن تا روزگار درازی در یاد می‌ماند و بهیچ‌رو از اندیشه دور نمی‌شود و این هنگامی است که ادراك نخستین نیرومند باشد و هرگاه رؤیائی پس از بیدارشدن از خواب درنتیجهٔ بکار بردن اندیشه و متوجه شدن بسوی آن بیادآید و در عین حال بسیاری از تفاصیل آن هرچه هم ذهن را برای بیاد آوردن آنها بکار اندازد فراموش شود، چنین رؤیائی را خواب راست نمی‌توان نامید، بلکه اینگونه رؤیاها ازنوع خواب‌های پریشان است.

و علامات مزبور از خواص وحی است خدای تعالی میفرماید: بآن زبانت‌را حرکت مده تا در آن شتاب کنی، همانا برماست فراهم آوردن و خواندنش‌پس چون آنرا خواندیم، خواندنش را پیروی کن آنگاه بیان کردن آن برماست.[1] و رؤیا نسبتی به نبوت و وحی دارد چنانکه در صحیح آمده است که پیامبر (ص) فرمود: رؤیا یکی از ۴۶ قسمت نبوت است.

و بنا براین به‌همین اندازه خواص آن نیز باخواص نبوت نسبت دارد.

پس این نکات‌را نباید از نظر دوز داشت و دلیل آن همینهاست که یاد کردیم. و خدا آفرینندهٔ هر چیزی است که بخواهد][2]

و اما در بارهٔ معنی تعبیر خواب باید دانست که روح عقلی هرگاه مفهومی‌را ادراك کند و آنرا بخیال بسپارد وخیال‌هم آن‌را تصویر کندالبته آنرا در صورت‌هائی تصویر می‌نماید که تا حدی مناسب آن معنی باشد چنانکه روح عقلی معنی شاهنشاه را درمی‌یابد و خیال آن‌را بصورت دریا تصویر می‌کند یا اگرمعنی دشمنی را درك کندخیال آن‌رادر صورت مار تجسم می‌دهد. و بنا براین هنگامی که شخص از خواب بیدار می‌شود و ازعالم رؤیای خویش چیزی بجز دیدن دریا یامار بیادندارد، دراین

---

۱ - لاتحرك به‌لسانك. لتعجل به. ان علینا جمعه‌و قرآنه. فاذا قرأناه فاتبع قرآنه. ثم‌ان علینابیانه. س: ۷۵ (القیمة) آ: ۱۶ تا ۲۰

۲- تا اینجا از چاپ پاریس ترجمه وبانسخهٔ «ینی جامع» مقابله شد.

هنگام خواب گزار«معبر» می‌اندیشد و بقوت تشبیه یقین می کند که دریا صورتی محسوس است و صورتی ادراك شده در ماورای آن است و آنگاه بقراین دیگری که آن صورت را برای او تعین می کنند بحقیقت رهبری می‌شود.

و می گوید مثلا تعبیر آن شاهنشاه است، زیرا دریا آفریده‌ای عظیم است که تشبیه سلطان بدان مناسب است وهمچنین تشبیه مار به دشمن بعلت بزرگی زیان آن متناسب می‌باشد و بهمین قیاس ظروف را به‌زنان تشبیه می کنند، زیرا آنها هم بمنزلهٔ ظروف‌اند و امثال اینها. و برخی از خواب‌ها آشکار هستند و بعلت روشنی و وضوح یا نزدیکی مناسبت میان صورت ادراك شده و شبه آن نیازی بتعبیر ندارند و بهمین سبب در «صحیح» آمده است که رؤیا بر سه گونه است: نخست از جانب‌خدا و دوم از جانبِ فرشتگان و سوم از سوی شیطان.

و بنابراین رؤیائی که از جانب خداست همان نوع صریح و آشکاری‌است که هیچ نیازی بتأویل ندارد. و خوابی که ازجانب فرشتگان است، رؤیای صادقی است که نیاز به تأویل دارد و آنچه از جانب شیطان است همان خواب‌های پریشان است.

و نیز باید دانست که هر گاه روح ادراك خود را بخیال بسپارد خیال آنرا در قالب‌هائی می‌ریزد که برای حس مأنوس و عادی باشد و آنچه را حس هرگز ادراك نکرده باشد [در قالبی][1] البته آن‌را بهیچ روهم تصویر نخواهد کرد. و بنابراین ممکن نیست کور مادر زادی سلطان را به دریا و دشمن‌را به‌مار و زن را بظروف تجسم دهد، زیرا او هیچ‌یك ازاین مفاهیم را درك نکرده است.

بلکه خیال او امثال اینها را در شبیه و مناسب آن از جنس ادراك خویش که عبارت از شنیدنی‌ها و بوئیدنی‌هاست تصویر می کند و باید خوابگزار خود را از این گونه امورحفظ کند، زیرا چه‌بسا که‌تعبیر بر اومشتبه می‌شود و در هم‌می آمیزد

---

۱ از چاپ «پ» و نسخهٔ‌خطی«ینی جامع».

و قانون آن تباه می‌شود.

و علم تعبیر احاطه یافتن بقوانین و قواعدی کلی است که خوابگزار هر آنچه بر او حکایت می‌شود تعبیر و تأویل آنها را بر آن قوانین مبتنی می‌سازد چنانکه خوابگزاران در عین اینکه می گویند دریا بر پادشاه دلالت می کند ممکن است در جای دیگر بگویند دریا بر خشم دلالت می کند و درجای دیگر بر اندوه و امر مصیبت بار. و همچنانکه می گویند مار نشانهٔ دشمن است در جائی هم ممکن است بگویند نشانهٔ زندگانی است ودر جای دیگر بگویندپوشندهٔ راز است و امثال اینها.

بنابراین خوابگزار این قوانین کلی را در نظر می گیرد و در هرمقام بر حسب اقتضای قرائنی که نشان می‌دهندقوانین مزبور برای رؤیا مناسب تر وسزاوارتر است خواب را تعبیر می کند.

و برخی از این قرائن را از حالت بیداری و برخی را از حالت خواب استنباط می کند و بعضی هم ازسرشت خود خواب گزار بسبب خاصیتی که در وجود وی آفریده شده است برانگیخته می‌شود. و هر کس آماده است برای آنچه بر آن آفریده شده است.

و این دانش در میان پیشینیان و سلف همواره از یکی بدیگری انتقال می‌یافته است. و محمدبن سیرین[۱] در میان ایشان از مشهورترین عالمان این دانش بشمار می‌رفته و قوانینی ازاین علم را از وی گرفته و تدوین کرده‌اندو مردم تا این عصر آن قوانین را نسل به‌نسل نقل کرده‌اند و پس از وی کرمانی دراین باره بتألیف پرداخته سپس متأخران[۲] تألیفات بسیاری کرده‌اند و آنچه در این

---

۱ ـ ابن سیرین نامش محمد و مکنی به ابوبکر هم بوده است. با حسن بصری همزمان و از تابعان بشمار میرفته است. سیرین پدر وی مسگر وازمردم جرجرایا بوده‌که اسیر شده ومادرش صفیه کنیز ابوبکر بوده است. ابن‌سیرین درخوابگزاری مشهور و حکایات‌بسیاری از او نقل شده‌است وکتابهائی به‌وی نسبت می‌دهند مانند: منتخب‌الکلام فی‌تفسیرالاحلام وکتاب‌الجوامع. قبراو در بصره است. وبه سال (۱۱۰) هجری درگذشته است. رجوع به (لغت نامهٔ دهخدا) شود. ۲ـ از متکلمان. (ن.ل).

روزگار ازاین دانش در میان مردم مغرب متداول است کتب ابن‌ابوطالب قیروانی ازعلمای قیروان است «مانند الممتع و جز آن»[۱]. و نیز کتاب «الاشاره» تألیف سالمی [ازسودمندترین و مختصرترین کتب دراین موضوع است «همچنین کتاب «المرقبة ـ العلیاء» تألیف ابن‌راشد که از مشایخ ما در تونس است»][۲].

و آن دانشی است که بنور نبوت تابناك است بعلت مناسبتی که میان آن‌دو ـ می‌باشد [و ازاین رو که از ادراکات «مشاعر» وحی است][۳] چنانکه در صحیح آمده است و خدا دانای نهانیهاست[۴].

فصل ۱۲

علوم عقلی و انواع آن[۵]

و اما علوم عقلی مسائلی است که بـرای انسان طبیعی است از اینرو که وی دارای اندیشه است و بنابراین دانشهای‌مزبور اختصاص بملت معینی ندارد، بـلکه افراد همهٔ ملتها در آن می‌اندیشند و در درك مسائل و مباحث آن با هم برابرانند و این دانشها در نوع بشر از آغاز اجتمـاع و عمران طبیعی وجـود داشته است و آنها را بنام دانش‌های فلسفه و حکمت می‌خوانند و مشتمل بر چهار دانش‌است.

نخست دانش منطق و آن علمی است که ذهن را از لغزش در فـرا گـرفتن مطالب مجهول از امور حاصل معلوم، محافظت میکند و فایدهٔ آن باز شناختن خطا از صواب در اموری است که تفکر کننده در [تصورات و تصدیقات ذاتی و عرضی][۶] می‌جوید تا بر تحقیق حقیقت‌در کائنات [نفیا و ثبوتا][۷] بمنتهای اندیشهٔ خویش آگاه

---

۱ ـ در نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. ۲ ـ قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و قسمت داخل گیومه در نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. ۳ ـ در چاپهای مصر و بیروت‌نیست ولی نسخهٔ «ینی جامع» باچاپ پاریس مطابقت دارد. ۴ـ اشاره به انت‌علام‌الغیوب س:مائده‌آ: ۱۰۸ و۱۱۶ ۵ـ عنوان فصل‌از نسخهٔ خطی«ینی‌جامع» است ودرچاپ «پ» چنین‌است، درعلوم عقلی‌و. ۶ـ از«پ» درچاپهای دیگر و«ینی» چنین‌است: درموجودات وعوارض‌آنهـا نسخه بدل‌چاپ «پ»، در موجودات عرضی. ۷ـ درچاپهای مصر وبیروت ونسخهٔ «ینی‌جامع» نیست.

شود. آنگاه پس از دانش منطق بعقیدهٔ دانشمندان این علوم انسان یا در محسوسات می‌اندیشد، مانند اجسام عنصری و موالید آنها از قبیل: کان و گیاه و جانور و اجسام آسمانی و حرکات طبیعی [یا نفسی][1] که حرکات از آن برانگیخته می‌شود و جز اینها. و این فن را بنام دانش طبیعی (فیزیك) می‌خوانند. و آن دومین گونهٔ دانشهای عقلی است.

و یا آنکه در امور ماورای طبیعت چون روحانیات می‌اندیشند و آنرا علم الهی «متافیزیك» می‌نامند و سومین گونهٔ دانشهای عقلی بشمار می‌رود.

و دانش چهارم آن است که در مقادیر بیندیشند و آن مشتمل بر چهار دانش است. و آنها را تعالیم[2] مینامند. نخستین آنها دانش هندسه است که عبارت از اندیشیدن در مقادیر است بر اطلاق با مقادیر منفصل از جهت معدود بودن آنها یا متصل. و آن یا دارای یك بعد است که خط باشد یا دارای دو بعد که سطح است یا دارای سه بعد و آن عبارت از جسم تعلیمی «هندسی» است، و علم هندسه در این مقادیر و آنچه بر آنها از حیث ذات یا از لحاظ نسبت یکی بدیگری عارض می‌شود گفتگو می کند.

و دوم دانش ارتماطیقی است[3] و آن شناختن کمّ منفصلی است که عدد باشد و بدست آوردن خواص و عوارضی که بدان می‌پیوندد.

سوم دانش موسیقی است و آن شناختن نسبتهای آوازها و نغمه‌ها بیکدیگر و سنجش آنها به عدد است و نتیجهٔ آن معرفت آهنگهای غناست.

چهارم دانش هیئت است، و آن تعیین اشکال افلاك و حصر اوضاع و تعدد آنها برای هر یك از سیارات و [ثوابت][4] است و این امور بوسیلهٔ حرکات آسمانی شناخته می‌شود که آنها را می بینیم و در هریك موجود است از قبیل: رجوع و

۱ـ در موجودات و عوارض آنها «نسخهٔ خطی ینی جامع». ۲ ـ ریاضیات Mathématiques
۳ ـ Arithmétique ۴ ـ در چاپهای مصر و بیروت و «نسخهٔ ینی جامع» نیست.

استقامت و اقبال و ادبار. و اینهاست اصول علوم فلسفی که هفت دانش است: نخست منطق که مقدم بر همه است و پس از آن تعالیم آنگاه بترتیب، ارتماطیقی، هندسه، هیئت، موسیقی. طبیعیات و الهیات. و هریك دارای فروعی است که از آنها منشعب می‌شوند چنانکه طب از فروع طبیعیات و حساب و فرایض و معاملات از فروع علم عدد و ازیاج از فروع هیئت است.

و ازیاج یا زیج شناسی قوانینی است برای محاسبهٔ حرکات ستارگان و تعدیل آنها بمنظور آگاهی بر مواضع هر یك هنگامی که آهنگ دانستن آن‌شود.

دیگر از شعب هیئت تحقیق در وضع ستارگان بمنظور دریافتن علم احکام نجوم است و ما در بارهٔ هریك از دانشهای مزبور یکایك گفتگو خواهیم کرد.

و باید دانست از ملتهای پیش از اسلام که اخبار آنان را ما دریافته‌ایم بیش از همه دوقوم بزرگ بعلوم عقلی (فلسفه) توجه داشته‌اند و آنها ایرانیان و رومیان بوده‌اند که بازار علوم در نزد آنان بر طبق اخباری که بما رسیده رونق و رواج داشته است، زیرا عمران ایشان بحد وفور بوده و دولت و سلطنت پیش از اسلام و هنگام ظهور اسلام بآنان اختصاص داشته است. ازاینرو در شهرها و نواحی متعلق بایشان دریای بیکرانی از این علوم یافت میشده است.

وکلدانیان و پیش ازآنان سریانیان و معاصران ایشان قبطیان بجادوگری و منجمی ودیگر متعلقات آنها از قبیل [تأثیرات][1] و طلسمات، توجه بسیاری مبذول می‌داشتند وملتهای دیگر مانند ایرانیان ویونانیان این فنون را ازآنان فراگرفتند و ازمیان همه قبطیان بعلوم مزبور اختصاص یافتند و بوسیلهٔ ایشان آن علوم‌همچون دریای بیکرانی توسعه یافت.

چنانکه در قرآن خبر هاروت و ماروت[2] و وضع ساحران و افسونگران

---

۱ ـ چاپ «پ» و نسخهٔ خطی ینی‌جامع. ۲ ـ اشاره‌بآیهٔ: ولکن‌الشیاطین کفروا یعلمون‌الناس السحروما انزل‌علی‌الملکین ببابل هاروت و ماروت س: ۲ «بقره» آ: ۹۶

آمده است و دانشمندان نیز در خصوص «برابی» صعید مصر اخباری نقل کرده‌اند آنگاه‌ملتها درمنع و تحریم آن علوم از یکدیگر پیروی کردند و در نتیجه این‌علوم چنان رو بزوال و بطلان رفت که گوئی هرگز درجهان نبوده است و بجز بقایائی که مدعیان فنون مزبور برای یکدیگر نقل میکردند اثری از آنها بجای نماند و خدا بصحت آنها داناتر است گذشته ازاینکه شمشیر شرع[برای مخالفت] برپشت آنهاست و مانع آزمایش آنان است.

و اما ایرانیان بر شیوه‌ای بودندکه بعلوم عقلی اهمیتی عظیم میدادند و دایرهٔ آن علوم درکشور ایشان توسعه یافته بود زیرا دولت‌های ایشان در منتهای پهناوری و عظمت بود و هم‌گویندکه این علوم پس از آنکه اسکندر دارا راکشت و برکشورکیانیان غلبه یافت از ایرانیان به یونانیان رسیده است چه اسکندر بر کتب و علوم بیشمار و بیحد و حصری از ایشان دست یافت.

و چون کشور ایران بدست اعراب فتح شد و کتب بسیاری در آن سرزمین یافتند سعدبن‌ابی‌وقاص به‌عمربن‌خطاب نامه‌ای نوشت تا دربارهٔ امر کتب و به‌غنیمت بردن آنها برای مسلمانان کسب اجازه کند لیکن «عمر» به‌وی نوشت که‌آنها رادر آب فرو افکنید چه اگر آنها راهنمایی و راستی باشد، خداوند ما را به‌رهبری کننده‌تر از آنها هدایت کرده است.

و اگر کتب اهل ضلال و گمراهی است، پس کتاب خدا مارا ازآنها بی‌نیاز کرده است ازاینرو آنها را درآب‌یاآتش افکندند[1] این‌است که علوم عقلی‌ایرانیان ازمیان رفت و چیزی ازآنها بمانرسید و اما رومیان درآغازکار دولت ایشان‌خاص یونیان «گرکها» بود و این علوم در میان ایشان میدانی پهناور داشت و نامورانی از رجال آنان‌مانند اساطین حکمت[2] و جز ایشان دانندهٔ این علوم بودند.

---

۱ ـ رجوع به صفحهٔ ۷۰ جلد۱ و فهرست تاریخ علوم عقلی تألیف آقای دکتر صفا استاد دانشگاه شود.

۲ ـ منظور از اساطین حکمت: فیثاغورس و انباذقلس وسقراط و افلاطون وارسطواست.

و حکمای مشائی که صاحبان رواق از ایشان بودند[1] به‌روش نیکی در تعلیم اختصاص یافته بودند چنانکه در رواقی قرائت میکردند که آنان را از آفتاب و سرما حفظ میکرد بنابر آنچه گمان میکردند. وسند تعلیمشان دراین روش چنانکه می‌پنداشتند از لقمان حکیم بشاگردش سقراط[2] خم نشین[3] و از وی بشاگردش افلاطون واز او بشاگردش ارسطو و ازوی بشاگردش اسکندر افرودسی[4] و ثامسطیوس[5] و جز ایشان رسیده است.

و ارسطو معلم اسکندر پادشاه ایشان بود که بر کشور ایران غلبه یافت و مملکت ایشان را بتصرف خویش آورد.

و او از همهٔ حکمای آنان درعلوم راسخ‌تر و نامدارتر بود و ویرا بنام معلم اول میخواندند و در سراسر جهان بلند آوازه و نام‌آور شد.

و چون دولت یونان منقرض شد و فرمانروائی به قیاصرهٔ روم منتقل گردیدو آنان بدین مسیحی گرویدند، این علوم‌را برحسب اقتضای مذهب‌ها و شرایع فروگذاشتند و در کتابها و دفاتر محفوظ بود و آن کتب بطور جاوید در کتابخانه‌های ایشان بیادگار ماند و شام را بتصرف آوردند و کتب آن علوم همچنان در میان ایشان باقی بود. آنگاه خداوند اسلام را پدید آورد و پیروان آنرا چنان غلبه‌ای دست داد که بیمانند بود و مملکتی که رومیان از ملتهای دیگر ربوده‌بودند مسلمانان ازایشان ربودند و در آغازکار به‌سادگی بسرمیبردند و ازهنرها وصنایع غفلت داشتند تا رفته‌رفته سلطنت و دولت ایشان استقرار یافت و در تمدن بمرحله‌ای

---

۱ - مؤلف در اینجا رواقیان را با مشائیان «پیروان ارسطو» یکی دانسته است. ۲ - بقراط «ن. ل.» ۳- حکمای مشرق بجای دیوجانس «دیوژن» حکیم کلبی خم‌نشین، بقراط یا سقراط یا افلاطون را خم‌نشین می‌پنداشتند. چنانچه حافظ فرماید:

جز فلاطون خم‌نشین شراب سر حکمت بما که گوید باز

و سنایی در «حدیقه» صفحهٔ ۲۹۳ بتصحیح آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه چنین فرماید:

سخن بیهوده ز افراط است هر که دارد خمی نه سقراط است

۴ - Alexandre Aphrodisée - و ابن خلدون متوجه نبوده است که این شخص پنج قرن بعداز ارسطو می‌زیسته است. ۵ - Themistius

رسیدند که هیچیك از امتهای دیگر بدان پایه نائل نیامده بود و انواع گوناگون هنرها و علوم را فرا گرفتند و در نتیجهٔ شنیدن برخی از موضوعات علوم حکمت و فلسفه از اسقف[1] ها و کشیش‌های معا بد به‌آ گاهی بر این علوم شائق شدند و هم از اینرو که افکار آدمی بدین مسائل متمایل میشود و بکسب آن همت میگمارد از اینرو ابوجعفر منصور کسی را نزد پادشاه روم (گرك) گسیل کرد که کتب تعالیم (ریاضیات) را پس از ترجمه به‌عربی برای‌وی بفرستد واو کتاب اقلیدس[2] و بعضی از کتب طبیعیات را برای خلیفه ارسال داشت. مسلمانان آنهارا خواندند و برمطالب آنها آگاهی یافتند و شیفتگی آنان بکامیابی بر بقیهٔ آن علوم فزونی گرفت آنگاه پس از چندی دوران مأمون در رسید و چون وی خود کسب دانش را پیشهٔ خویش ساخته بود شیفتگی بسیاری بعلوم نشان میداد واشتیاق او بدانشهای طبیعی برانگیخته‌شد وهیئتی ازنمایندگان خویش را نزد پادشاهان روم «آسیای صغیر» فرستاد تا باستخراج و استنساخ علوم یونانیان بخط عربی قیام کنند و در زمرهٔ آنها گروهی از مترجمان را نیز گسیل کرد. آنها از آن علوم گرد آوردند و بکمال آنها را فرا گرفتند و چیزی فرو-نگذاشتند و متفکران ومحققان اسلام نیز در فرا گرفتن آن علوم سعی بلیغ‌مبذول داشتند و در فنون مختلف آن مهارت یافتند و نظر و اندیشهٔ ایشان در آن علوم بمرحلهٔ نهایی‌رسید و با بسیاری از آراء وعقاید معلم‌اول مخالفت کردندوردوقبول‌را به‌نظریات‌وی اختصاص دادند،زیرا او شهرهٔ جهانیان‌بود ودراین باره کتب‌ودفاتری تدوین کردندوبر «تحقیقات» کسانی که دراین علوم برایشان تقدم‌داشتند افزودند. و از بزرگان ایشان در ملت اسلام اینان بودند:ابونصر فارابی و ابوعلی‌بن‌سینا در مشرق وقاضی ابوالولیدبن‌رشد و وزیر ابوبکربن‌الصائغ دراندلس گذشته از آنان گروه دیگری نیز هستند که‌دراین علوم بنهایت مرحله رسیده‌اند،ولی بزرگان‌یاد-کرده بنام‌آوری وشهرت اختصاص‌یافته‌اندو بسیاری ازاین گروه به‌اکتساب«تعالیم»

---

۱ - خلیفهٔ عیسویان «اوك» Evêque ۲ - Euclide

و رشته‌های منسوب بآن از قبیل منجمی و جادوگری و طلسمات اکتفا کرده‌اند و کسانی که بیش از همه در اکتساب این علوم شهرت یافته‌اند [جابر بن حیّان از مردم مشرق] و مسلمة بن احمد مجریطی از مردم اندلس و شاگردان او هستند.

واز این علوم و دانندگان آن تباهی خرد بملت اسلام روی آورده است و بسیاری از مردم بسبب شیفتگی بآنها وتقلید از عقاید ایشان عقل خویش را ازدست داده‌اند و گناه آن برعهدهٔ کسانی است که مرتکب اینگونه امور میشوند و اگر خدامیخواست آنرا بجای نمیآوردند.[1]

سپس باید دانست که در مغرب و اندلس از روزگاریکه عمران آنها بر باد رفت و علوم نیز بدنبال آن رو بنقصان گذاشت اینگونه دانشها نیز از آن ممالک رخت بربست و بجز اندکی از بقایای آنها بجای نماند که در میان برخی از مردم پراکنده و تحت محافظت علمای سنت یافت می‌شود، ولی اخباری که از مردم مشرق بما میرسد حکایت میکند که سرمایه‌های این علوم همچنان در نزد ایشان بحد وفور یافت می‌شود و بویژه درعراق ایران و پس از آن درماوراءالنهر رونقی بسزا دارد وایشان درپایگاه بلندی ازعلوم عقلی می‌باشند، زیرا عمران ایشان توسعه دارد و تمدن آنان مستحکم است و من در مصر بر تألیفات متعددی [در معقول][2] متعلق به مردی از بزرگان هرات یکی از شهرهای خراسان آگاهی یافتم و آن مرد مشهور بسعدالدین تفتازانی است از جمله آنها یکی در علم کلام و اصول فقه و بیان بود که گواه بر آن است او را ملکهٔ راسخی در این علوم است و هم نشان میدهد که او از علوم حکمت اطلاعاتی دارد و در دیگر فنون عقلی دارای پایگاهی بلند می باشد. و خدا بیاری خود آنرا که می‌خواهد تأیید میکند[3] همچنین اخباری

---

۱ ـ اشاره بآیهٔ: وکذلك جعلنا لکل نبی عدواً شیاطین الانس والجن یوحی بعضهم الی بعض زخرف القول غرورا ولوشاء ربك مافعلوه. س: (۶) الانعام آ: ۱۱۲.

۲ ـ چاپ«پ» ونسخهٔ خطی «ینی جامع» و زاید بنظر می‌رسد.

۳ ـ والله یؤید بنصره من یشاء، س: (۳) آل عمران آ: ۱۱

بما رسیده که در این روزگار بازار علوم فلسفی در سر زمین رم[1] از ممالك فرنگ و دیگر نواحی ساحل شمالی[2] رونقی بسزا دارد.

و بقایای آن علوم در آنجا از نو رواج یافته و دم به دم رو به ترقی و تجدید میرود، محافل آموزش آن علوم متعدد و کتب آنها جامع و دانندگان آنها فراوان‌اند، و طالبان بسیاری در جستجوی فرا گرفتن آنها هستند و خدا به‌آنچه در آن‌سرزمین می گذرد داناتر است. و او می آفریند آنچه می‌خواهد و بر می گزیند.[3]

فصل ۱٤

در علوم عددی

و نخستین آنها ارتماطیقی[4] است و آن عبارت از شناختن خواص سلسلهٔ اعداد است ازحیث نظر و تألیف آنها یا به توالی (تصاعد عددی) یاتضعیف (تصاعدهندسی) مانند اینکه هر گاه اعداد یکی پس از دیگری بمیزان یك عدد فزونتر از ما قبل خود پیاپی واقع شوند جمع دو طرف آنها برابر با جمع هر دو عددی خواهد بود که بعدآنها از دو طرف بیك اندازه باشد.[5]

---

۱ ـ Rome ۲ - Méditerranée ۳ ـ اشاره به، ربك یخلق‌مایشاء و یختار. س (۲۸) قصص آ: ۶۸ ۴ ـ Arithmétique ۵ ـ توضیحات آقای دکتر هشترودی‌استاد عالیقدر دانشگاه ورئیس دانشکدهٔ علوم:

امثله‌ای که در متن به‌آن اشاره شده است از خواص رشتهٔ اعداد می‌باشد.

مثل اول به رشته‌ای متکی است که امروز بتصاعد عددی موسوم است واین رشته همچنانکه در کلاسهای دبیرستانها تدریس میشود از دستهٔ نامتناهی اعدادی است که تفاوت دو عدد متوالی از این دسته پیوسته مقدار ثابتی است همچون رشتهٔ زیر:

۲ ، ۹ ، ۱۶ ، ۲۳ ، ۳۰

که هرجمله بر جملهٔ قبل، هفت واحد اضافه دارد.

خاصیتی که در متن ذکر شده است بدین قرار است که اگر رشتهٔ تصاعد عددی را بجمله‌ای مختوم کنیم. مثلا اگر ۶ رشتهٔ پیش را به جملهٔ پنجم یعنی عدد ۳۰ مختوم کنیم مجموع هر دو جمله‌ای که از طرفین متساوی‌البعداند با مجموع جمله‌های اول وآخر برابر است در مثال پیش مجموع ۹ و ۲۳ که جمله‌های دوم و ماقبل آخر می‌باشند با مجموع ۲ و ۳۰ که جمله‌های اول و ←

و مانند دو برابر شدن (مجذور) واسطه (عدد وسط) در صورتـی که عدهٔ آن اعداد فرد باشند چنانکـه فردهـا پیاپی و زوجها پیاپی هـم باشند. و مانند اینکه هر گاه اعداد به نسبت واحدی پشت سر هم واقع شوند بدین‌سان که عدد اول آنها نصف دوم و عدد دوم نصف سوم... تا آخر یا اول آنها ثلث دوم و دوم ثلث سوم...

← آخرند برابر است و همچنین این مجموع با دو برابر جملهٔ وسطی یعنی ۱۶ مساوی است.

روشن است که رشتهٔ اعداد زوج یا رشتهٔ اعداد فردتصاعد عددی تشکیل می‌دهند چه در این‌دو مثال اختلاف دو عدد زوج متوالی یا دو عدد فرد متوالی همواره برابر دو واحد می‌باشد پس خواص مذکور برای رشته‌های تصاعدهای عددی درآنها صادق است.

مثال دوم برشته‌ای متکی است‌که امروز بتصاعـد هندسی معروف است و آن چنان است که نسبت هر دو جملهٔ متوالی در این رشتهٔ عددی ثابت است مانند رشتهٔ:

۵ ، ۱۵ ، ۴۵ ، ۱۳۵ ، ۴۰۵ ، ...

که درآن نسبت هر جمله بجملهٔ ماقبل برابر سه واحد است در چنین رشته‌ای که مثلا به‌جملهٔ پنجم یعنی عدد ۴۰۵ محدود شده است حاصل ضرب هر دو جمله متساوی‌البعد از طرفین با حاصل ضرب طرفین برابر است یعنی حاصل ضرب ۱۳۵ × ۱۵ بـا حاصل ضرب ۴۰۵ × ۵ متساوی است و این مقدار با مجذور (مربع) جملهٔ وسطی یعنی $۴۵^۲$ برابر است.

اعداد زوج‌الزوج متوالی که در متن ذکر شده است از این قبیل است چه تمام این اعداد از قوای متوالی عدد دو پیدا می‌شوند.

در قدیم بین یونانیان معمول بود که اعداد را با نقاط نمایش دهند (توجه شود که‌آن زمـان عدد نویسی کشف و وضع نشده بود) و برحسب شکلی که این نقاط اتخاذ میکردند به‌اعداد نام‌میدادند مثلا اگر نقاطی را به شکل زیر:

•

• •

• • •

• • • •

به پیوست هم قرار میدادند چنین عددی را (یعنی مجموع نقاط شکل‌را) عدد مثلث میناميدند (در این نوع تصویراعداد، فقط تعدادنقاط اضلاع شکل هندسی مورد نظر است نه وضع استقراراضلاع مثلا همان عدد مثلث مذکور را میتوان چنین‌نیز نمایش داد:

•

• •

• • •

• • • •

بعضی از نکاتی‌که در متن اشاره شده است به خواص چنین اعـدادی منجر میشود مثلا اگـر اعداد مثلث متوالی را در رشته‌ای قرار دهیم بدین صورت:

۱،۳،۶،۱۰،۱۵،۲۱،...

اولا مشاهده میشود که اختلاف هردوعدد مثلث متوالی با رتبهٔ عدد بزرگتر برابر است‌یعنی ←

تا آخر باشند آن وقت ضرب یکی از دو طرف آنها در دیگری مانند ضرب هر دو عدد بعد آنها از دو طرف خواهد بود که به‌یك اندازهٔ بعد آنها باشد و مانند مربع واسطه (عدد وسط) درصورتی که عدهٔ اعداد فرد باشند و آن‌مانند اعداد زوج‌الزوج متوالی از ۲ تا ۴ و ۱۶ می‌باشند و مانند آنچه از خواص عددی در وضع مثلثات عددی و مربعات و مخمسات و مسدّسات حادث میشود هر گاه بطور پیاپی در سطور خود قرار گرفته باشند بدان سان که از یك تا عدد اخیر جمع شوند و مثلث باشند ومثلثات متوالی همچنین دریك سطر زیر اضلاع پیاپی واقع‌شوند سپس برمثلث ضلعی

ـــاختلاف عدد ششم (۲۱) با عدد پنجم (۱۵) برابر شش می‌باشد.

ثانیاً هشت‌برابر هرعددمثلث‌به‌اضافهٔ واحد مجذور تام‌است. ⟵

$$\left\{\begin{array}{l} ۸\times۳+۱=۲۵=۵^{۲} \\ ۸\times۶+۱=۴۹=۷^{۲} \\ ۸\times۱۰+۱=۸۱=۹^{۲} \end{array}\right.$$

ثالثاً مجموع دوعددمثلث متوالی همواره‌یك‌عددمربع است.

$$۱۰+۱۵=۲۵$$

مجذور هرعدد که قوهٔ دوم همان عدد است هنوز هم بنام مربع موسوم است، زیرا با ترتیبی که قدما این عدد را نمایش می‌دادند شکل مربع بدست میآید مانند مربع پنج بدین شکل:

• • • • •
• • • • •
• • • • •
• • • • •
• • • • •

و از خواص این اعداد مثلا یکی این است که مجموع اعداد فرد متوالی همواره یك عدد مربع است (یعنی در واقع مجموع چند عدد فرد متوالی با مجذور تعدادآنها برابر است) مانند:

$$۱+۳+۷+۹+۱۱=۳۶=۶^{۲}$$

به همین قرار اعداد مخمس و مسدس و مسبع و غیره نیز میتوان تصویر کرد و هر کدام خاصیتی شبیه خواص مذکور دارند.

درفضا نیز میتوان نقاط را برحسب اشکال هندسی پهلوی هم قرار داد و اعداد هرم و مکعب و . . . تصورکردکه ازبین‌آنها عدد مکعب هنوز هم مصطلح است وبجای قوهٔ سوم هر عدد اصطلاحاً مکعب آن عدد بکار میرود. این اعداد نیز هرکدام خواصی دارند مثلا ازآن جمله:

مجموع مکعبات اعداد صحیح متوالی با مربع مجموع‌آنها برابر است مانند.

$$۱^{۳}+۲^{۳}+۳^{۳}+۴^{۳}+۵^{۳}+۷^{۳}=(۱+۲+۳+۴+۵+۷)^{۲}=\left(\frac{۶\times۷}{۲}\right)^{۲}=۲۱^{۲}=۴۴۱$$

و چون توجه کنیم که مجموع اعداد صحیح متوالی همواره یك عدد مثلث است پس نتیجه می‌شود که مجموع مکعبات اعداد صحیح متوالی برابر مربع یك عدد مثلث‌است.

که پیش از آن است و آن‌وقت مربع می‌شود و بر هر مربعی مثل آنچه پیش از آن است افزوده گردد که مخمس شود و همچنین تا آخر و اشکال بر توالی اضلاع باشند و جدولی دارای طول و عرض پدید آید چنانکه در عرض آن اعداد متوالیاً سپس مثلثات بر توالی آنها و آنگاه مربعات و سپس مخمسات تا آخر... باشند. و در طول هر عدد و اشکال آن بهر حدی برسند واقع گردند. و در جمع آنها و تقسیم برخی از آنها بر بعضی طولا و عرضاً خواص شگفت آور و غریبی است که از آنها استقرا شده است و در کتب و دواوینشان مسائل آنها را بیان کرده‌اند.

همچنین خواصی که برای زوج و فرد و زوج‌الزوج و زوج‌الفرد و زوج‌الزوج و فرد روی می‌دهد، زیرا برای هریك از آنها خواصی است مختص بدان که این فن متضمن آنها می‌باشد و درجز آن یافت نمی‌شود.

و این فن نخستین اقسام تعالیم و آشکارترین آن است و در زمرهٔ براهین حساب داخل می‌شود. و حکمای پیشین و اخیرا در این باره تألیفات بسیاری‌است. و بیشتر آنان این فن را در ضمن تعالیم مندرج میکنند و جداگانه در آن بتألیف نمی‌پردازند و این روش را ابن‌سینا در کتاب شفا و نجات و دیگر متقدمان بکار برده‌اند.

و اما متأخران این فن را فرو گذاشته‌اند، زیرا متداول نیست و سود آن در براهین است نه در حساب. و فروگذاشتن آن بسبب آن است که زبدهٔ آنرا در براهین حسابی آورده‌اند چنانکه ابن البنا این عمل را در کتاب رفع‌الحجاب و دیگران انجام داده‌اند. و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و ازفروع و شعب علم عدد صناعت حساب است و آن صناعتی‌است‌در حساب اعداد از راه بهم پیوستن «ضم» و تفریق. و بهم پیوستن در اعداد یا از راه افراد است که جمع باشد و یا بوسیلهٔ تضعیف که عددی به‌یکان (آحاد) عدد دیگر دو برابر میشود و این همان ضرب‌است و تفریق در اعداد یا بافراد است مانند جداساختن عددی و شناختن باقی ماندهٔ آن

که آنرا طرح میگویند یا تجزیه و تفصیل عددی به‌اجزای متساوی که عدهٔ آن اجزا حاصل شده می‌باشد و آنرا قسمت (یا تقسیم) می‌نامند خواه این ضم «جمع» وتفریق درعدد صحیح وخواه کسر باشد. ومعنی کسر نسبت عددی بعدد دیگرمی‌باشد واین نسبت‌را کسر می‌نامند وهمچنین ضم(جمع) وتفریق درجذور هم‌می‌باشد ومعنی آن عددی است که در مثل خود ضرب میشود و ازاینرو عدد مربع از آن می‌باشد. [و عددی‌را که بدان تصریح میشود «منطق» می‌نامند و مربع آن نیز همچنین است و درآن نیاز به تکلف عملیات حساب نیست و عددی که‌بدان تصریح نمی‌شود موسوم به اصمّ است و مربع آن منطق است مانند جذر ۳ که مربع آن ۳ است و اما اصم مانند جذر ۳ می‌باشد که مربع آن جذر ۳است. و آن اصم است و محتاج بعلمیات حساب می‌باشد] [1]

و همانا در این جذور نیز ضم وتفریق داخل می‌شود و این صناعت‌حسابی‌از فنون جدید است که درحساب معاملات بدان نیازپیدامیشود و گروه بسیاری در آن بتألیف پرداخته و در شهرهای بزرگ آنرا برای آموختن به کودکان متداول کرده‌اند و بهترین نوع تعلیم این است که نخست بآموختن، حساب شروع کنند زیرا مسائل مزبور معارفی روشن و واضح و براهین‌آن منظم است‌و غالباً بسبب‌فرا- گرفتن آنها اندیشهٔ روشنی درنو آموز پدید می‌آید که‌او را بصواب و راستی‌عادت میدهد. و برخی گفته‌اند کسی که درآغازکار دانش، آموختن حساب بیاموزد راستی بر او چیره میشود، زیرا درحساب صحت مبانی‌و موشکافی و تعمق وجود دارد واین امر بمنزلهٔ خوئی در او نقش می‌بندد و براستی عادت می‌کند.

و همچون شیوه و مذهبی از وی جدا نمیشود، و از بهترین تألیفات مبسوط در این باره هم اکنون در مغرب، کتاب: حصارالصغیر است که ابن‌البنای مراکشی آنرا تلخیص کرده و قوانین اعمال آنرا که سودمند است ضبط نموده است و سپس

۱ - قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

شرحی بر آن بنام رفع‌الحجاب نوشته است، ولی این شرح برای مبتدی دشوار ومغلق است، زیرا براهین آن دارای مبانی استواری است. و آن کتاب پر ارزشی است که ما دریافتیم مشایخ و بزرگان از روی شایستگی بدان اهمیت بسیار میدهند.

[و مؤلف (رحمةالله) در این کتاب از شیوهٔ کتاب «فقه‌الحساب» تألیف ابن‌ـ منعم[1] و کتاب «الکامل» تألیف احدب پیروی کرده و براهین آن دومؤلف را تلخیص نموده است و آنها را از اصطلاح حروفی که در آن علم متداول بوده تغییر داده و به استدلال آشکاری پرداخته است که عبارت از سرحروف و زبدهٔ آنهاست وکلیهٔ آنها مغلق و دشوار است][2].

و دشواری کتاب مزبور «رفع‌الحجاب» مانند همهٔ علوم تعالیم بسبب شیوهٔ استدلال برهان آن است و گرنه کلیهٔ مسائل آن واضح و روشن است و هر گاه کسی آهنگ شرح آن کند تنها باید علل این اعمال را باز گوید و آن اندازه که فهم‌علل مزبور دشوار است دراعمال مسائل‌چنین دشواری و اشکالی یافت نمی‌شود. پس باید نیك در این نکته تأمل کرد. وخدا بنور خود هر که را بخواهد رهبری‌می‌فرماید.

واز فروع علم حساب جبر و مقابله است

و آن صناعتی است که بدان عدد مجهول بوسیلهٔ عدد معلوم مفروض‌استخراج میشود بشرط آنکه میان آنها نسبتی که مقتضی این امر باشد وجود داشته باشد.

و در اصطلاح ایشان برای مجهولات مراتبی ازطریق دو برابر کردن‌بوسیلهٔ ضرب تعیین کرده‌اند که نخستین آنها عدد است، زیرا بوسیلهٔ عدد، مطلوب مجهول از راه استخراج آن از نسبت‌مجهول تعیین میشود.

---

۱ ـ قفطی باختصار دربارهٔ محمدبن عیسی‌بن‌المنعم گفتگوکرده، ولی یادآور نشده است که وی درچه عصری میزیسته‌است. از دسلان.

۲ ـ در چاپهای مصر و بیروت نیست، ولی نسخهٔ خطی «ینی‌ـجامع» باچاپ پاریس مطابقت دارد.

۳ـ اشاره به: یهدی‌الله‌لنوره من یشاء: س: ۲۴ (النور) آ: ۳۶. و در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیز افزوده شده است: و او نیرومند متین است. اشاره به: ذوالقوة‌المتین. س: ۵۱ (الذاریات) آ: ۵۱

دوم: شیء، زیرا مجهول از حیث ابهامی که دارد شیء است و آن نیز جذر است، زیرا ازدو برابر کردن آن لازم می آید که‌در مرتبهٔ دوم قرار گیرد.

سوم: مال (سرمایه) و آن مربع مبهمی است[۱]. و آنچه پس از اینهاست برحسب نسبت نماینده(اُسّ)[۲] در دومضروب است آنگاه عمل مفروض را در بارهٔ مسئله‌ای انجام میدهند و آنرا بصورت معادله‌ای در میآورند که دارای دو طرف مختلف یا بیشتر از این اجناس است. و سپس برخی از آنها را با بعضی دیگر مقابله میکنند و آنقدر به جبر[۳] و کسر آنها می‌پردازند تا همهٔ عددها به صحیح تبدیل یابند و مرتبه‌ها را به کمترین نماینده‌ها تا حد امکان پائین می آورند تا بمرتبهٔ سه گانه‌ای برسد که مدار جبر در نزد ایشان بر آن است و آن عبارت از: عدد و شیء «ریشه» و مال «مربع» است.

پس اگر معادله‌ای فقط میان دو واحد تعیین گردد آن وقت مال «مربع» و جذر ابهام آنرا بوسیلهٔ معادلهٔ عدد برطرف میسازد و (جواب) معلوم میشود. و اگر مال معادل جذور باشد باز هم نتیجهٔ شمارهٔ آنها بدست میآید.

و اگر معادله میان واحد و دو باشد جواب آنرا عمل هندسی از طریق تفصیل ضرب در دو بیرون می آورد و این معادله مبهم است، ولی این ضرب مفصل نتیجهٔ آنرا بدست میدهد و معادله میان دو جمله ممکن نیست[۴] و حداکثر معادلاتی که ایشان معمول میدارند به شش مسئله منتهی شده‌است، زیرا معادله میان عدد و جذر

۱ـ در نسخه‌ای که در دسترس دسلان بوده سه قسمت یاد کرده چنین است:
الف ـ شیء : زیرا هرمجهولی از حیث ابهام آن شیء است و آن‌نیز جذر است چه‌از تضعیف آن لازم‌میآید که‌در مرتبهٔ دوم قرار گیرد. ب ـ مال؛ و آن مربع مبهمی است. ج ـ کعب.

۲ ـ اکسپوزان Exposant یاقوه . ۳ ـ جبر کسر در لغت اصلاح استخوان شکسته است و در اینجا مقصود تبدیل عدد کسر به صحیح است و مؤلف خواسته است در ضمن شرح بایهام معنی جبر و مقابله را در این عبارت بیان کند:

۴ـ سه معادله‌ای که مؤلف دربارهٔ آنها گفتگو میکند چنین‌است: $X^2=ax$ و $X=a$ و $a=X^2$
و اینها را علمای جبر اسلام معادلات ساده مینامیدند. و معادلات مرکب در نزدآنان عبارت بوداز:
$X^2 + ax = B$ و $X^2 + B = ax$ و $X^2 = axB$

و مال، خواه مفرد یا مرکب، بیش از شش گونه نیست و نخستین کسی که در این فن بتألیف پرداخته ابو عبدالله خوارزمی و آنگاه ابوکامل شجاع بن اسلم بوده‌است و پس از وی مردم شیوهٔ او را دنبال کردند و کتاب وی در مسائل ششگانه جبر از بهترین تألیفاتی بشمار میرود که در این باره وضع شده است و بسیاری از مردم اندلس بر آن شرح نوشته و خوب از عهدهٔ این امر برآمده‌اند و بهترین شرح‌های آن کتاب قرشی است و بر طبق اخباری که بما رسیده است برخی از پیشوایان تعالیم مشرق معادلات را از این شش جنس گذرانده و آنها را به بیش از بیست معادله رسانیده و برای کلیهٔ آنها اعمال استوار متکی به براهین هندسی استخراج کرده‌اند[1] و خدا (سبحانه و تعالی) در خلق آنچه بخواهد می‌افزاید[2].

دیگر از فروع علم حساب معاملات است

و آن بکار بردن حساب در معاملات شهرها از قبیل: کالاها و مساحتها و اموال زکات و دیگر امور معاملاتی است که در آنها با عدد برخورد میکنند و صناعت حساب را در مجهول و معلوم و کسر و صحیح و جذور و غیره بکار می‌برند و مقصود از مسائل مفروض بسیاری که در آنها مطرح میکنند حصول تمرین و عادت از راه تکرار عمل است تا ملکهٔ صناعت حساب در متعلمان رسوخ یابد.

و عالمان فن حساب در اندلس در این باره تألیفات بسیار دارند که مشهورترین آنها معاملات زهراوی و ابن‌السمح و ابومسلم بن خلدون از شاگردان مسلمهٔ مجریطی و امثال ایشان است.

دیگر از فروع علم حساب فرایض است

و آن صناعتی حسابی است در تصحیح سهام صاحبان فروض و وراثت‌ها هنگامیکه

---

۱ - دسلان مینویسد، منظور ابن‌خلدون تألیفات عمر خیام بوده است که به ۶ مسئلهٔ محمدابن‌موسی یعنی نخستین معادلات دو مجهولی، معادلات سه مجهولی افزوده است و اوست که برای نقطهٔ تقاطع دو مخروط ریشه‌های هندسی ساخته است. ترجمهٔ دسلان ص ۱۳۷ ج ۳ نقل از (ویك).

۲ - چاپهای مصر و بیروت.

وارثان متعدد باشند و برخی از آنها بمیرند و سهام آنها نیز بر بقیهٔ ورثه تقسیم‌شود یا فروض هنگام جمع شدن و انبوهی نسبت به کلیهٔ ترکه فزونی یابد. یا آنکه در فریضه اقرار یا انکار از طرف بعضی از وارثان باشد.

آنوقت در کلیهٔ چنین پیش آمدهائی بعملیاتی نیاز پیدا میکنند که بوسیلهٔ آنها سهام فریضه بمقدار درست و سهام وارثان از هر پشتی بطور صحیح تعیین گردد تا بهرهٔ وارثان از ترکه به نسبت سهام هریك از مجموعهٔ سهام فریضه کاملا معین شود و بدین طریق صناعت حساب داخل فرایض میشود و به قسمتهای مهمی از آن فن از قبیل مسائل صحیح و کسور وجذر ومعلوم ومجهول آن ارتباط می‌یابد و مباحث مزبور برحسب بابهای فرایض فقهی و مسائل آن مرتب میشود و در این هنگام صناعت مزبور بر قسمتی از فقه مشتمل میگردد که عبارت از احکام وراثات از قبیل: فروض و عول[1] و اقرار و انکار و وصایا و تدبیر و دیگر مسائل آن است و هم مشتمل بر قسمتی از حساب میشود که عبارت از تصحیح سهام باعتبار حکم فقهی است و این مبحث (فرائض) از شریف‌ترین علوم بشمار میرود. و گاهی اهل آن برای فضیلت این دانش احادیث نبوی گواه میآورند مانند: «فرایض یك سوم دانش‌است. «یا» فرایض نخستین بهره‌ای‌ازعلوم‌است که برداشته‌می‌شود» و جز اینها ولی به عقیدهٔ من ظواهر کلیهٔ این احادیث برفرایض عینی (تکالیف دینی) دلالت میکند(چنانکه گفته شد) نه برفرایض مربوط به‌وراثت،چه‌این‌فرایض‌ازلحاظ کمیت کمتر از آن است که ثلث دانش بشمار رود در صورتیکه فرایض عینی بسیار است.

ومردم دراین فن‌چه درقدیم‌وچه بتازگی کتب جامع‌بسیاری تألیف کرده‌اند و بهترین آنها بنابه مذهب مالك(رح) کتاب ابن ثابت و مختصر قاضی ابوالقاسم حوفی و کتاب ابن‌المنمر و جعدی و صودی[2] و جزایشان است.لیکن فضل‌مخصوص

---

۱ - بالا بردن حساب فریضه و افزودن بر سهام آن که درنتیجه بهره‌های ورثه نقصان می‌پذیرد.
۲ - صردی . ضودی . (ن . ل)

به‌حوفی است‌چه کتاب او بر همهٔ تألیفات مزبور مقدم است. و یکی از شیوخ ما ابوعبدالله محمدبن سلیمان سطی بزرگ مشایخ فاس شرحی بر آن نوشته است که هم در وضوح مطالب آن کوشیده است وهم آنرا جامع کرده است و امام‌الحرمین در این باره تألیفاتی بنابر مذهب شافعی دارد که گواه بر رسوخ قدم و آگاهی و احاطهٔ او بر علوم میباشد.

و همچنین حنفیان و حنبلیان نیز در این باره تألیفاتی کرده‌اند. و مراتب مردم در علوم مختلف است. و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید[۱].

فصل ۱۵
در علوم هندسی

در این دانش از مقادیر گفتگو میشود خواه مقادیر متصل چون: خط وسطح و جسم، و خواه مقادیر منفصل مانند: اعداد. وهم دربارهٔ عوارض ذاتی «قوانین و خواص» که برای مقادیر عارض گردد بحث میشود مانند اینکه. زوایای هر مثلثی برابر دو قائمه‌اند:

و چون: دو خط متوازی در هیچ جهتی بهم نمیرسند هرچند تا بی‌نهایت آنها را امتداد دهیم و مانند: دو زاویهٔ متقابل، هر دو خط «مستقیم» متقاطع با هم برابراند.

و همچون: هر گاه چهار مقدار متناسب باشند ضرب مقدار اول آنها در سوم مانند ضرب دوم در چهارم خواهد بود. و مانند اینها.

و کتابی که از یونانی در این دانش ترجمه شده تألیف اقلیدس است و آنرا کتاب اصول وارکان مینامند و آن مبسوط‌ترین تألیفی است که برای متعلمان در

---

۱ در چاپهای مصر چنین است، و خدا هرکه را بخواهد باحسان وکرم خویش رهبری میفرماید و پروردگاری جز او نیست.

این باره تألیف گردیده است و نخستین کتابی است که از یونانی در روزگار ابوجعفر منصور بزبان عربی ترجمه شده و در دسترس مسلمانان قرار گرفته است. و نسخ آن بر حسب مترجمان گوناگون باهم تفاوت دارد. از آنجمله نسخه‌ای ترجمهٔ حنین‌بن‌اسحاق و دیگری ترجمهٔ ثابت‌بن‌قره و یکی‌هم ترجمهٔ یوسف‌بن‌حجاج است. و این کتاب بر ۱۵ مقاله مشتمل است بدینسان: چهارمقاله در بارهٔ سطوح. و یکی در مقادیر متناسب و دیگری در نسبت‌های سطوح بیکدیگر و سه مقاله در عدد و مقالهٔ دهم در مقادیر منطق و قوای مقادیر مزبور[۱] و بعبارت دیگر در بارهٔ جذرها است. و پنج مقاله در بارهٔ مجسمات.

این کتاب‌را بارها مختصر کرده‌اند چنانکه ابن‌سینا در تعالیم شفا باین‌منظور همت گماشته و قسمت جداگانه‌ای از کتاب‌شفارا بدان اختصاص داده است. همچنین ابن‌الصلت آنرادر کتاب‌الاقتصار خلاصه کرده ودیگران نیز بتلخیص آن‌پرداخته‌اند و گروه دیگری‌هم شرحهای بسیار بر آن نوشته‌اندو کتاب مزبور بطورمطلق مبدأعلوم هندسی است. و باید دانست که هندسه بخوانندهٔ آن سود فراوان می‌بخشدخرد وی‌را تابناك واندیشهٔ او را مستقیم و راست میکند، زیرا کلیهٔ براهین آن از لحاظ ترتیب و انتظام آشکار و روشن است و بهیچ‌رو به قیاس‌های آن غلط راه نمی‌یابد از اینرو که قواعد و اصول آن مرتب و منظم است و درنتیجهٔ‌ممارست در آن دانش، اندیشه از لغزش و خطا دور میشود و عقل تمرین کنندهٔ آن به همان شیوه با نظم و ترتیب پرورش میابد.

و گویند برسر در خانهٔ افلاطون این جمله نوشته بوده است: «هر که دانندهٔ هندسه نیست نباید بدین خانه وارد شود.»

---

۱ در بیشتر چاپها کلمهٔ منطق (بضم م) را منطق (بفتح م) ضبط کرده‌اند. و بهمین سبب دسلان مقادیر منطق در برابر اصم را به Les quantités xationnelles (مقادیر عقلی یا منطقی) ترجمه کرده‌است، ولی در نسخهٔ خطی «ینی جامع» مخصوصاً «منطق» بفتح (ط) وضم میم ضبط شده است و بنابراین ترجمهٔ صحیح منطق در برابر اصم بضم میم است.

و استادان‌وشیوخ ما (رح) میگفتند: «ممارست در علم هندسه برای اندیشیدن بمثابهٔ صابون برای جامه‌است که از آن ناپاکیها و آلودگیهارا میزداید و آنرا از هر گونه پلیدی پاك میکند.

و همهٔ اینها بسبب همان نکته‌ای است که بدان اشاره کردیم و گفتیم دانش مزبور دارای اصول و براهین مرتب و منظمی است.

و از فروع این فن، هندسهٔ مخصوص باشکال کروی و مخروطات است [1]

اما در بارهٔ اشکال کروی دو کتاب از آثار یونانیان وجود دارد: یکی تألیف ثاوذوسیوس [2] و دیگری تألیف میلاوش [3] که در بارهٔ سطوح کروی و قطوع [4] آنها است و کتاب ثاوذوسیوس در تعلیم مقدم بر کتاب میلاوش است، زیرا بسیاری از براهین کتاب اخیر متوقف بر آن است و کسی که بخواهد در علم هیئت بتحقیق و مطالعه بپردازد ناگزیر باید هردو کتاب را بخواند، چه‌براهین علم هیئت‌متوقف بر اشکال کروی است و کلیهٔ مباحث آن دانش در بارهٔ کرات آسمانی و عوارضی است که درآنها روی میدهد ازقبیل: قطوع و دوایری که‌بعلل حرکات پدید می‌آیند چنانکه در این موضوع گفتگو خواهیم کرد. چه گاهی علم هیئت متوقف برشناختن احکام اشکال کروی است هم سطوح و هم قطوع آن کروی که سطوح و قطوع آنهاست.

اما مخروطات نیز از فروع علم هندسه است و دانشی است که در بارهٔ اشکال و قطوع اجسام مخروطی شکل گفتگو میکند و کلیهٔ عوارضی را که در این خصوص

۱ فقط در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» و چاپ پاریس عنوان این فصل مشخص شده است.
۲ ـ Théodose de Bithynie یا Théodose de Tripoli یا Theodosios
۳ ـ در تمام چاپها ونسخهٔ خطی«ینی‌جامع» چنین‌است، ولی‌برحسب‌ترجمهٔ دسلان صحیح: منلاوس(Ménélaous) است.
۴ ـ جمع قطع، اصطلاح هندسی است. رجوع به المنجد چاپ جدید شود.

پدید میآید با براهین هندسی که متوقف بر تعلیم اول است(مقدمات ریاضی که در کتاب اقلیدس بیان شده) ثابت میکند و فایدهٔ آن در صنایع عملی که مواد آنها اجسام است نمودار میشوداز قبیل: درودگری و بنائی و چگونگی ساختن مجسمه‌ها و پیکره‌های شگفت آور و ساختمانهای بلند نادر واینکه چگونه و با چه تدابیری بارهای سنگین می کشند و ساختمانهای بلند را با هندام «ماشین» ومنجنیق و نظایر آنها انتقال می‌دهند و یکی از مؤلفان این فن کتاب جداگانه‌ای در حیل عملی[۱] تألیف کرده که ازصنایع شگفت آور و حیل نوظهور مشتمل برهر نوع حیرت بخش وعجیب است. و چه‌بسا که فهم آن بعلت دشواری براهین هندسی مشکل باشد. و آن کتاب هم اکنون موجود و در دسترس مردم است و آن را به «بنی‌شاکر» نسبت میدهند[۲].

و از فروع هندسه مساحت است

و آن فنی است که در مساحت زمین بدان نیاز پیدا میشود و معنی آن استخراج مقدار زمین معلومی است بنسبت وجب یا ذراع یا جز اینها از مقیاسات و نسبت زمینی است بزمینی دیگر ،هرگاه مورد مقایسه واقع شوند و در مقرر داشتن خراج بر مزارع و کشتزارها و بوستانهای مشجر و تقسیم محوطه‌ها و اراضی میان شرکا یا ورثه و مانند اینها مورد نیاز واقع میشود و مؤلفان در این باره کتابهای نیکو و فراوان گرد آورده‌اند.[۳]

و دیگر از فروع این فن هندسهٔ مناظر است[۴]

و آن دانشی‌است که‌بدان اسباب خطا و غلط در ادراك بصری از راه‌شناختن چگونگی وقوع آن آشکار میشود و این امر مبتنی بر این است که ادراك بصر

---

۱ ـ در نسخهٔ خطی «ینی جامع» وچاپ دارالکتاب‌اللبنانی چنین است و در سایر نسخ «علمی» است ولی صحیح صورت اول است. ۲ ـ و خدای تعالی داناتر است .(ن ل) ۳ ـ و خدا باحسان و کرم خویش انسان را براه راست رهبری میفرماید ـ در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس این جمله نیست. ۴ ـ علم مناظر و مرا یا (Optique)

بواسطهٔ مخروطی شعاعی است که رأس آن‌مخروط نقطهٔ‌بیننده و قاعده‌اش شیء مرئی است و چه بسا که بغلط دیدن چیزی که نزدیك است بزرگ نشان داده می‌شود و چیزی که دور است کوچك مینماید همچنین اشباح کوچك در زیر آب و در پشت اجسام شفاف بزرگ جلوه میکند و نقطه‌هائی که از باران فرودمیاید همچون خطی مستقیم نمودارمیشود وشعله درچیزهایی(چون آتش گردان) مانند دایره‌ای بنظرمیآید و امثال‌اینها که در این دانش موجباب و کیفیات اینگونه‌خطاهای بصری با براهین هندسی‌بیان میشود و بوسیلهٔ آن اختلاف منظر درقمر بسبب تغییرات واختلافات طول (بعد جغرافیائی) آن که‌معرفت رؤیت اهله و حصول کسوفها بر آن مبتنی است آشکارمیگردد. و بسیاری ازاین گونه مسائل در این علم مورد بحث و تحقیق واقع میشود. و در این فن گروهی از یونانیان بتألیف پرداخته‌اند و نامورترین مؤلفان اسلامی در این دانش ابن‌الهیثم است و دیگران نیز در آن تألیفاتی دارند و دانش مزبور از علوم ریاضی و شعب آن بشمار میرود.

فصل ۱۶

در دانش هیئت

و آن دانشی است که در بارهٔ حرکات ستارگان ثابت و سیار بحث میکند و به‌کیفیات این حرکات، بر اشکال و اوضاعی که افلاك راست بطرق هندسی استدلال می‌شود اشکالی که از آنها این حرکات محسوس لازم می‌آید: از آنجمله با برهان ثابت میشود که مرکز زمین بسبب وجود حرکت اقبال و ادبار با مرکز فلك خورشید مباین است. همچنین بدلیل رجوع واستقامت ستارگان بر وجود افلاك کوچکی‌استدلال میشود که‌حامل آنها هستند ودر داخل فلك اعظم حرکت‌میکنند.

و نیز بسبب حرکت ستارگان ثابت بر وجود فلك‌هشتمی استدلال میشود. و هم افلاك متعدد برای ستارهٔ واحد بسبب تعدد میلهای آن بثبوت میرسد و نظایر

اینها. وادراك موجود ازحركات و كیفیات و انواع ستارگان تنها بوسیلهٔ رصد امکان پذیر است؛ زیرا ما بحركت اقبال وادبار بوسیلهٔ رصدپی برده‌ایم. همچنین آگاهی از [ترتیب][1] افلاك در طبقات آنها و هم پی‌بردن به رجوع و استقامت و امثال اینها از طریق رصد حاصل شده است‌و یونانیان به‌رصد توجه بسیار مبذول‌میداشتند و برای آن ابزاری بکار میبردند که مخصوصاً بدین منظور وضع شده بود تا بدان حرکات ستارهٔ معینی را مراقبت کنند و آن ابزار در نزد ایشان موسوم به ذات‌الحلق بود وصناعت عمل بدان ابزار و براهین برآن در بارهٔ مطابقت حركت آن با حركت فلك در میان مردم سینه بسینه نقل میشد.

اما در اسلام بجز در موارد قلیلی بدان توجه نکرده‌اند چنانکه در روزگار مأمون تا حدی رصد مورد توجه قرار گرفت و دستور داد ابزار رصدی موسوم به ذات‌الحلق ساختند و شروع به رصد کردند ولی پایان نپذیرفت و چون مأمون درگذشت آثار آن هم از میان رفت و از آن غفلت کردند و پس از مأمون بهمان رصدهای قدیم اکتفا کردند،ولی آن رصدها آنهارا بی نیاز نمیکرد، زیرا حرکات درنتیجهٔ گذشت قرنها اختلاف وتغییر یافت والبته مطابقت حركت ابزار رصدی با حركت افلاك وستارگان تقریبی است[و بهیچروما را به تحقیق نمیرساند ازاینرو هرگاه روزگار درازی سپری شود تفاوت آن تقریب نمودار میشود][2] و هیئت، صناعت شریفی است ولی چنانکه مشهور است این فن صورت آسمانها و ترتیب افلاك را بطور حقیقی برای ما اثبات نمیکند، بلکه بهمین اندازه مارا آگاه‌میکند که این صورت‌ها وشکل‌های افلاك از این‌حركات لازم آمده است و مامیدانیم که مانعی ندارد یك چیزلازمهٔ اشیاء مختلف باشد و اگر بگوئیم حركات لازمهٔ آنها هستند چنین گفتاری استدلال از لازم بروجود ملزوم است. و بهیچرو ما را بحقیقت

---

۱ ـ از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت، ترکیب است. ۲ ـ از نسخهٔ خطی «جامع ینی» و چاپ پاریس.

امر رهبری نمیکند؛ ولی باهمهٔ اینها هیئت دانشی بلند پایه و یکی از ارکان تعالیم است.

و بهترین تألیفات در این باره «کتاب مجسطی» منسوب به بطلمیوس است و این بطلمیوس از پادشاهان یونان که بطلیموس نام داشته‌اند نبوده‌است چنانکه بعضی از شارحان کتاب مجسطی بتحقیق آن پرداخته‌اند. و این کتاب را برخی از پیشوایان حکمت اسلام مختصر کرده‌اند چنانکه ابن‌سینا بتلخیص آن همت گماشته و آنرا در ضمن تعالیم شفا گنجانیده است. و ابن رشد از حکیمان اندلس و ابن‌السمح نیز آنرا مختصر کرده‌اند و ابن‌الصلت در کتاب اقتصار به تلخیص آن همت گماشته است.

و ابن فرغانی نیز هیئت ملخصی‌دارد که بفهم نزدیك، است، ولی براهین آنرا حذف کرده است؛ وخدا بانسان آنچه نمیدانست آموخت[۱].

و از فروع هیئت علم زیج است

و آن صناعتی مربوط بحساب و مبتنی بر قوانین عدد است، در آنچه بهر ستاره‌ای از طریق حرکتش اختصاص دارد و آنچه بدان برهان هیئت در وضعش منجر می گردد از قبیل: سرعت و بطء و استقامت و رجوع وجز اینها. بوسیلهٔ این دانش مواضع ستارگان را در افلاکشان، در هر وقت مفروض از راه محاسبهٔ حرکات آنها میتوان شناخت واین بروفق قوانینی است که از کتب هیئت استخراج میشود.

این صناعت را قوانینی است بمنزلهٔ مقدمات و اصول آن در شناختن ماهها و روزها و تواریخ گذشته و آن را اصول مقرر و ثابتی است همچون: معرفت اوج و حضیض و میلها و انواع حرکات و استخراج یك حرکت از حرکت دیگری که اصول مزبور را بمنظور سهولت کار متعلمان درجدولهای مرتبی میگذارند و آنها را زیج

---

۱ ـ علم‌الانسان مالم‌یعلم، س، اقرأ ـ آ، ۵ ـ آخر فصل در چاپ (ك) چنین است، خدا منزه است و خدایی جز او پروردگار جهانیان نیست.

می نامند. واستخراج مواضع ستارگان را دراوقات مفروض تعدیل وتقویم میخوانند.

و مردم دراین باره خواه متقدمان وخواه متأخران بتألیف فراوان دست یازیده‌اند مانند البتانی و ابن‌الکماد. و متأخران تا این روزگار هم در مغرب به زیجی اعتماد میکنند که منسوب به ابن‌اسحاق[1] بوده است و گمان میکنند که ابن‌اسحاق دراین‌زیج بررصد اعتماد کرده‌است چون مردی‌یهودی که درصقلیه(سیسیل) میزیسته و در هیئت و تعالیم ماهر بوده و به رصد توجه داشته است آنچه را دربارهٔ احوال کواکب وحرکات آنها کشف میکرده نزد ابن‌اسحق میفرستاده است.

از اینرو مردم مغرب به زیج ابن‌اسحاق عنایت داشتند چه‌مبنای آن برحسب گفته‌های او استوار بود. و این زیج را ابن البنا در لوحهٔ دیگری تلخیص کرد و آنرا به (المنهاج) نامید. و چون اعمالی که در آن انجام شده بود بسیار آسان بود مردم شیفتهٔ آن شدند و تنها به مواضع ستارگان نسبت به آسمان نیاز داشت تا احکام نجومی بر آن مبتنی شود و احکام‌نجوم شناختن آثاری‌است که بسبب اوضاع آنها در عالم انسان آثاری حادث میشود از قبیل تغیرات ملتها و دولتها و موالید بشری ودیگر کائنات چنانکه درآینده این‌موضوع را نیز بیان خواهیم کرد و ادلهٔ آنان را دراین باره توضیح خواهیم داد، انشاءالله تعالی.[2]

فصل ۱۷

در علم منطق

و آن قوانینی است که بدان میتوانیم با حدود معرف[3] ماهیت‌ها وحجت‌های

---

۱ ـ ازمنجمان تونس درآغازقرن هفتم. چاپهای مصر وبیروت. ۲ ـ در چاپهای مصرو بیروت این عبارت نیز در آخر فصل اضافه شده است:

«و خدا توفیق دهندهٔ کسانی است که آنانرا دوست میدارد و از آنان خشنود است. معبودی جز او نیست» ولی‌عبارات مزبور در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع»نیز دیده نمیشود. ۳ـ کلمهٔ معرفه در چاپ پاریس بغلط معروفه است در صورتیکه در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» و چاپهای مصر وبیروت «معرفه» است.

افاده کننده بر تصدیقهای درست را از تباه باز شناسیم.

وبیان آن‌چنین است که: اصل در ادراك محسوساتی است که آنها را بحواس پنجگانه در می‌یابیم و کلیهٔ حیوانات از ناطق گرفته تا جز آن در اینگونه ادراك با یکدیگر شریکند. وانسان از دیگرجانوران بادرك کلیات که‌مجرد ازمحسوسات است باز شناخته میشود و تجرید چنین است که، ازاشخاص همانند صورتی در خیال نقش مـی بندد چنانکه برهمهٔ آن اشخاص محسوس منطبق میباشد و این عبارت از کلی است.

آنگاه ذهن میان این اشخاص همانند واشخاصی دیگر که دربرخی از جهات با آنها همانند میباشند درمینگرد و باز صورتـی در آن پدیدمیآید که بر این دو گونه نیز از لحاظ شباهتهائی که بهم دارند منطبق میشود. و همچنان ذهن پیوسته‌در تجرید به کلی، ارتقا می‌جوید تا سرانجام کلی دیگری نمی‌یابد که با کلی نخستین همانند باشدو بدین سبب کلی مزبور بسیط شمرده میشود.

واین نوع تجریدمانند این‌است که ذهن ازاشخاص انسان صورت نوع منطبق برآن را تجریدمیکند وآنگاه میان او وحیوان میاندیشد و بتجرید صورت جنس منطبق بر آن‌میپردازد وآنگاه میان حیوان و گیاه در مینگرد تا سرانجام به‌جنس عالی منتهی‌میشود که جوهر است و آنوقت کلی دیگری کـه در هیچ چیز با آن همانند باشد نمییابدو در نتیجه عقل در این مرحله از تجرید باز میایستد.

گذشته از این چون خدا درمردم اندیشه‌را بیافرید که بدان دانشها وهنرها را در می‌یابد و دانش هم ازدو گونه بیرون نیست یکی تصور ماهیت‌هاست که‌بدان ادراك ساده‌ای قصد میشود بی‌آنکه حکمی همراه آن باشد و دیگری تصدیق است یعنی حکم کردن بثبوت امری برای‌امری‌دیگر. ازاین‌روتلاش اندیشه برای بدست آوردن امور مطلوب بدو گونه روی میدهد: یکـی آنکه کلیات را گرد میآورد و آنها را با یکدیگر بشیوهٔ تألیف پیوند میدهد و آنگاه در ذهن صورتـی کلی نقش

می‌بندد که بر همهٔ افراد خارج منطبق میباشد و این صورت ذهنی به شناختن ماهیت آن اشخاص کمك میکند.

دیگر آنکه به امری بر امر دیگر حکم می‌شود و برای ذهن آن حکم به ثبوت میرسد و این نوع ادراك را تصدیق میخوانند وغایت آن در حقیقت به تصور باز می گردد، زیرا فایدهٔ آن هر گاه حاصل شود شناختن حقایق اشیائی است که مقتضی علم است.

و این تلاش اندیشه گاهی درست و گاه تباه و نادرست است و از اینرو مقتضی است شیوه‌ای را که بدان اندیشه برای بدست آوردن مطالب علمی تلاش میکند تشخیص دهیم تا بدان درست از تباه باز شناخته شود و این شیوه قانون منطق است.

و متقدمان نخستین بار که در این دانش گفتگو کرده‌اند بصورت تکه‌تکه و مطالب پراکنده، سخن گفته‌اند و شیوه‌های آن نامهذب و مسائل آن متفرق بوده است تا در یونان ارسطو پدید آمد و او بتهذیب مقاصد منطق پرداخت و مسائل و فصول آنرا مرتب کرد و مباحث مزبور را نخستین دانش فلسفه و آغاز آن قرار داد و ازاینرواین علم به دانش نخستین[1] نامیده شد و کتاب مخصوص آنرا بنام فص[2] میخواندند و آن مشتمل برهشت کتاب بود، چهار کتاب آن در بارهٔ صورت قیاس و چهار[3] کتاب دیگر در بارهٔ مادهٔ آن است؛ زیرا مطالب تصدیقی بشیوه‌های گوناگون بیان میشود: از آنجمله تصدیقاتی است که طبیعهٔ در آنها «یقین» مطلوب میباشد ودر برخی مطلوب «ظن» است وآن دارای مراتبی است ازاینرو درقیاس از حیث مطلوبی میاندیشند که آنرا افاده کند و هم در آنچه سزاوار باشد مقدمات آن بدین اعتبار[4]

---

۱ ـ در نسخهٔ «ینی جامع» و چاپهای مصر معلم اول است که منظور ارسطو است و در چاپ پاریس علم‌الاول است و دسلان نیز بهمین‌سان ترجمه کرده است. ۲ ـ نص «ن. ل» ۳ ـ در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» پنج‌کتاب دیگر است و آنوقت مشتمل بر ۹ کتاب میشود نه ۸ کتاب. ۴ـ از هر جنسی باشد خواه ازجنس‌علم یا ازجنس ظن و گاهی درقیاس تنها باعتبار مطلوب خاصی نمینگرند. چاپهای مصر وبیروت و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع».

مطلوب مخصوصی بشمار آید و بویژه از جهت انتاج آن نیز در قیاس مینگرند و در بارهٔ نظر نخستین گویند که آن از حیث ماده است و مقصود ماده‌ایست که برای مطلوب مخصوصی خواه یقین یا ظن منتج باشد.

و در بارهٔ نظر دوم گویند که آن از حیث صورت و انتاج قیاس بطور مطلق است. و ازاینرو منطق را درهشت کتاب منحصر کرده‌اند:

۱ ـ در جنسهای عالی که تجرید محسوسات‌در ذهن بدانها منتهی میشود و آن جنسی است که برتر از آن‌جنسی یافت نمی‌شود و این‌قسمت را کتاب‌مقولات‌می نامند.

۲ ـ درقضایای تصدیقی وانواع آنها و این مبحث را کتاب عبارت میخوانند.

۳ ـ در قیاس و صورت انتاج آن مطلقاً و آنرا کتاب قیاس میگویند و این آخرین نظر از لحاظ صورت است.

۴ ـ کتاب برهان و آن اندیشیدن در قیاس منتج به‌یقین است واینکه‌چگونه باید مقدمات آن یقینی باشد و بشروط دیگری برای افادهٔ یقین اختصاص یافته‌است که در آن مذکور است مانند اینکه ذاتی‌واولی و جز اینها باشد ودراین کتاب در بارهٔ معرف‌ها وحدود‌نیز گفتگومیشود، زیرا مطلوب همانا یقین‌است برای‌وجوب مطابقت میان حد و محدود، چنانکه محتمل برجز آنها نباشد و بهمین‌سبب متقدمان مسائل مزبور را باین کتاب اختصاص داده‌اند.

۵ ـ کتاب جدل، و آن قیاسی است که فایدهٔ آن قطع کردن شور و غوغا و بستن زبان خصم و آنچه از دلایل مشهوری است که باید در آن بکار رود. و این قیاس نیز ازجهت افادهٔ آن برای این مقصود بشرایط دیگری اختصاص یافته‌است و شرایط مزبور در آنجا (باب جدل) ذکر شده است.

و دراین کتاب مواضعی ذکر می‌شود که صاحب قیاس ازآنها قیاس خود را استنباط میکند [از راه تشخیص جامع میان دوطرف مطلوب موسوم به‌وسط][1] و در

---

۱ ـ چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

آن عکسهای قضایا است.

۶ ــ کتاب سفسطه. و آن قیاسی است که خلاف حق را میرساند و مناظره کننده باطرف خود بمغالطه میپردازد و آن [از لحاظ مقصود و موضوع] فاسداست و آن همانا نوشته شده است تا قیاس مغالطی بدان شناخته شود واز آن پرهیز گردد.

۷ ــ کتاب خطابه، و آن قیاسی است که برای برانگیختن جمهور عامه و واداشتن ایشان بمنظوری که دارند بکار میرود و دراین کتاب گفتارهائی که باید دراین قیاس مورد استفاده قرار گیرد یاد شده است.

۸ ــ کتاب شعر، و آن قیاسی است که بخصوص افادهٔ تمثیل و تشبیه میکند و برای روی آوردن بچیزی یا نفرت از آن بکار میرود و دراین کتاب قضایای خیال‌انگیری را که باید بکار برند یاد کرده‌اند.

اینهاست کتب هشتگانهٔ منطق در نزد متقدمان. اما حکمای یونان پس‌از آنکه صناعت را تهذیب کردند و ابواب آن مرتب گردید معتقد شدند که ناگزیر باید دربارهٔ کلیات خمس که افادهٔ تصور می کند سخن رانند [تصوری که با ماهیت‌های خارج یا با اجزا و یا با عوارض آنها مطابق است و آنها عبارتند از: جنس وفصل و نوع و خاصه وعرض عام][1] ازاینرو درآن به‌استدراك مقاله‌ای پرداختند که بطور مقدمه در آغاز فن بدان اختصاص یافته است و درنتیجه این فن دارای۹ کتاب شده است و کلیهٔ کتب مزبور در میان ملت‌اسلام ترجمه شده است وفلاسفهٔ اسلام بشرح و تلخیص آنها پرداخته‌اند چنانکه فارابی و ابن‌سینا و آنگاه ابن رشد از فلاسفهٔ اندلس بدین منظور همت گماشته‌اند. و ابن سینا کتاب شفا را تألیف کرده و درآن بطور جامع علوم هفتگانهٔ فلسفه را گردآورده‌است آنگاه متأخران پدیدآمدند و اصطلاح منطق را تغییر دادند و به مبحث کلیات خمس ثمرهٔ آنرا ملحق کردند که عبارت از بحث دربارهٔ حدود و رسمهاست و این مسائل را از کتاب برهان بدین

---

۱ ــ چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع».

کتاب نقل دادند و کتاب مقولات را حذف کردند، زیرا نظر منطقی دربارهٔ آنها عرضی است نه ذاتی، و بکتاب عبارت بحث دربارهٔ عکس را ملحق کردند [وموضوع مزبور هرچند در کتب متقدمان در کتاب جدل بود ولی][1] مسائل یاد کرده بسبب بعضی از وجوه از توابع مبحث قضایاست.

سپس دربارهٔ قیاس ازحیث انتاج آن برای مطالب بطور عموم ببحث پرداختند نه برحسب مادهٔ آن؛ بلکه بحث دربارهٔ مادهٔ آنرا که عبارت از کتب پنجگانه: برهان و جدل و خطابه و شعر و سفسطه است، حذف کردند. و ممکن است گاهی بعضی از آنان قسمت اندکی از آن را مورد توجه قرار دهند، ولی بطور کلی‌چنان مبحث یاد کرده را از یاد برده‌اند که گوئی وجود نداشته است درصورتیکه مبحث مزبور مهم و شایستهٔ اعتماد است.

آنگاه پس از تغییرات یاد کرده در مسائلی که خود وضع کردند بتفصیل و بطور جامع گفتگو کردند و آنچنان بمنطق مینگریستند که فن مستقلی است نه ازاین لحاظ که وسیله وابزاری برای دانشهاست. این‌است که گفتگوی در آن تفصیل و توسعهٔ فراوان یافت و نخستین کسی که بدین روش رفتار کرد امام فخرالدین بن خطیب بود و پس از امام فخر، افضل‌الدین خونجی از روش وی دنبال کرد و مردم مشرق تا این روزگار هم بکتب وی اعتماد کامل دارند و او در این صناعت کتابی بنام کشف‌الاسرار دارد، ولی کتاب مزبور مفصل است و او را کتابی است بنام مختصرالموجز و این کتاب برای تعلیم نیکوست. سپس کتاب دیگری بنام مختصر- الجمل درچهار ورق تألیف کرد ودرآن مجامع فن واصول آنرا گرد آورد ازاینرو متعلمان آنرا متداول کردند و تا این روزگار هم آنرا میخوانند وازآن برخوردار و بهره‌مند میشوند و کتب متقدمان و شیوه‌های ایشان چنان از میان رفته است که گوئی هیچ وجود نداشته است وحال آنکه کتب مزبور مملو از نتایج وفایدهٔ منطق

۱- چاپ پاریس ونسخهٔ خطی «ینی جامع».

است چنانکه گفتیم. و خدا راهنمای انسان براه راست است.

فصل[۱]

[باید دانست که متقدمان سلف و عالمان دانش کلام با ممارست در این فن «منطق» بشدت مخالفت میکردند و با روشی مبالغه‌آمیز کسانی را که بتحصیل منطق میپرداختند مورد نکوهش قرار میدادند و آنانرا از آموختن آن برحذر میداشتند و خلاصه یاد دادن و یاد گرفتن آنرا ممنوع کرده بودند.

ولی پس از آنکه متأخران ازروزگار غزالی وامام ابن‌الخطیب[۲] پدیدآمدند و دراین مخالفت تا حدی مسامحه کردند از آن روز مردم بکسب و ممارست درآن فن روی آوردند وتنها گروه اندکی دراین‌باره متمایل بنظرمتقدمان بودند وازآن دوری میجستند و در انکار آن مبالغه میکردند و اینك نکتهٔ رد و قبول این فن را آشکار میکنیم تا مقاصد عالمان در شیوه‌های علمی آنان معلوم شود:

منشأ رد فن منطق از آنجا پیدا شد که چون متکلمان، دانش کلام را برای یاری و کمك بعقاید ایمانی با دلیل‌ها و برهانهای عقلی وضع کردند، شیوهٔ آنان دراین‌باره متکی بدلیل‌های ویژه‌ای بود که آنهارا در کتابهای خویش یاد کرده‌اند مانند اینکه برای حدوث جهان از راه اثبات عرضها و حادث بودن آنها استدلال میکنند و خالی بودن اجسام را از کیفیت حدوث ممتنع میشمارند و میگویند هرچه از حوادث تهی نباشد حادث است.[۳] و همچون اثبات توحید بدلیل تمانع[۴] و اثبات صفات قدیم بوسیلهٔ جوامع چهارگانه ازنظر الحاق غایب به حاضرودیگر دلیلهائی که در کتب ایشان یاد شده است. آنگاه این دلیلها را از راه فراهم آوردن قواعد

---

۱ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست و آنرا از چاپ پاریس ص ۱۱۴ ج ۳ تا ص ۱۱۶ و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» ترجمه کردم. ۲ـ منظورفخر رازی است ۳ـ منظورصغری و کبرای معروفی است‌که میگویند عالم متغیر است وهر متغیری حادث است، پس عالم حادث‌است.
۴ـ ممانعت دوجانبه یابرخورد وتصادم تمایلات یکی‌ازدلایلی است که در اثبات توحید خدامیآورند.

واصولی بیان کرده‌اند که قواعد مزبور بمنزلهٔ مقدمات آنها هستند مانند اثبات جوهر فرد وزمان فرد و خلا[۱] و نفی طبیعت و ترکیبات عقلی برای ماهیت‌ها و اینکه عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند و اثبات حال و آن صفتی است برای موجود که نه موجود است و نه معدوم، و دیگر قواعدی که دلیل‌های مخصوص خود را بر آنها مبتنی ساخته‌اند.

آنگاه شیخ ابوالحسن «اشعری» وقاضی ابوبکر «باقلانی» و استاد ابواسحق «اسفراینی» گفته‌اند که دلیل‌های عقاید «دینی» منعکس است بدین معنی که هر گاه دلیل باطل گردد مدلول آن نیز باطل میشود و ازاینرو قاضی ابوبکر «باقلانی» معتقد است که دلایل بمثابهٔ عقاید «اصول و قواعد دینی» هستند و نکوهش آنها بمنزلهٔ نکوهش عقاید است، زیرا عقاید بر آنها مبتنی هستند.

ولی هر گاه در «فن» منطق بیندیشیم خواهیم دید که کلیهٔ مباحث آن در پیرامون همبستگی و پیوند عقلی دور میزند و بر اثبات کلی طبیعی در خارج مبتنی است تا کلی ذهنی که به کلیات پنجگانه[۲] یعنی جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام منقسم شده است بر آن منطبق گردد. اما این نظریه را متکلمان باطل میدانند و کلی وذاتی به عقیدهٔ ایشان عبارت از اعتباری ذهنی است که درخارج چیزی وجود ندارد تا بر آن منطبق شود. یا بعقیدهٔ گروهی که بنظریهٔ حالت معتقدند کلی را حالتی میدانند.

وبنابراین کلیات پنجگانه وتعریفی که مبتنی بر آن است و مقولات عشر باطل میشوند همچنین عرض ذاتی نیز باطل میگردد و درنتیجهٔ آن قضایای ضروری ذاتی که بعقیدهٔ منطقیان برهان مشروط بآنهاست و هم علت عقلی باطل میشود وخواه‌ناخواه کتاب برهان «در منطق» و قسمتهائی که زبده و مغز کتاب جدل است نیز محکوم ببطلان می‌شود و آنها مسائلی هستند که وسط جامع میان دو طرف درقیاس

---

۱ ـ در نسخهٔ D پس‌از خلأ. میان اجسام، اضافه شده است.

۲ـ کلیات‌خمس در منطق عبارت است ازجنس «حیوان» نوع «انسان» فصل «ناطق» خاصه «ضاحك» عرض عام «ماشی» (از غیاث).

از آنها گرفته می‌شود و بجز قیاس صوری[1] باقی نمیماند و از تعریفات منطقی فقط آنهائی میمانند که برافراد محدودی (از جنس خود) صدق میکنند چنانکه نه از آن اعم میباشند که جز آنها را در تعریف داخل کنند و نه از اخص که برخی از آن افراد را خارج سازند واین نوع تعریف همان‌است که نحویان‌از آن به‌جامع ومانع و متکلمان به طرد و عکس تعبیر میکنند وارکان منطق یکسره‌منهدم میگردد.

و اگر ما اصول متکلمان را برحسب قواعد منطق بخواهیم بثبوت برسانیم بسیاری از مقدمات آنان باطل خواهد شد و چنانکه گذشت آنوقت دلیل‌هائی که برای اثبات عقاید «ایمانی» آورده‌اند محکوم ببطلان خواهد گردید.

و بهمین سبب متکلمان پیشین در تقبیح ممارست و کسب منطق آنهمه مبالغه‌کرده‌اند واین فن‌را بنسبت دلیلی که بوسیلهٔ آن باطل‌شود بدعت یا کفرمیشمارند.

ولی متأخران از دوران غزالی ببعد چون مسئلهٔ منعکس بودن دلایل را رد کردند و برآن شدند که از بطلان دلیل بطلان مدلول لازم نمیآید و نظر منطقیان را دربارهٔ همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیت‌های طبیعی و کلیات آن درخارج درست‌شمردند، ازاین‌رو رأی دادند که منطق با عقاید ایمانی منافات ندارد هرچند منافی برخی از دلایل آنهاست، بلکه گاهی بر ابطال بسیاری از مقدمات کلامی استدلال میکردند مانند نفی جوهر فرد و خلاء و بقای عرضها و جز آن، و بجای دلیلهای متکلمان براثبات عقاید ایمانی دلایل دیگری برمیگزیدند که آنها را با اندیشه و قیاس عقلی تصحیح میکردند و بهیچرو این شیوهٔ استدلال در نزد ایشان متوجه نکوهش عقاید اهل سنت نبود و این نظریهٔ امام و غزالی و کسانی است که تا این روزگار هم از آنان پیروی میکنند[2] پس خواننده باید دراین‌باره بیندیشد و

---

۱ ـ قیاس یا شکل در اصطلاح منطق قولی‌است مرکب از دوجمله که لازم آید از وی نتیجه «از غیاث» ومنظور ازقیاس صوری، قیاسی است که دارای یك مقدمه باشد.

۲ـ درمتن چنین‌است وهذا رأی الامام والغزالی وتابعهما لهذالعهد... ولی‌دسلان‌بی‌آنکه درحاشیه بتصحیح آن اشاره کند، آنرا بدینسان ترجمه کرده است: واین‌نظریهٔ غزالی‌است که تا این‌روزگار هم‌ازوی پیروی میکنند.

بمدارك و مآخذ عالمان درشیوه و نظریه‌ای که از آن پیروی میکنند پی ببرد. وخدا راهنما وکامیاب کنندهٔ آدمی براه راست است.]

فصل ۱۸
در طبیعیات (فیزیك)

و آن دانشی است که دربارهٔ جسم از جهت آنچه از حرکت و سکون بدان ملحق میشود، بحث میکند. ازاینرو این‌دانش بتحقیق دراینگونه مسائل میپردازد: اجسام آسمانی و عنصری و آنچه از اجسام عنصری بوجود میآید مانند: حیوان و انسان و گیاه و کان و آنچه در زمین تکوین میشود چون چشمه‌ها وزمین لرزه‌ها، یا درجو پدید میآید مانند: ابر و بخار و رعد و برق و صاعقه و جز اینها، و نیز در بارهٔ مبدأ حرکت اجسام که همان نفس باشد برحسب تنوع آن در انسان و حیوان و نبات گفتگو میکند و کتب ارسطو دراین دانش موجود ودر دسترس مردم است و آنهاهم با دیگر کتب دانشهای فلسفه در روزگار مأمون ترجمه شده است.

و مردم به پیروی از شیوهٔ ارسطو دراین باره تألیفاتی کرده وبشرح و بیان آن دانش پرداخته‌اند که جامعترین آنها تألیفات ابن‌سینا است. وی در کتاب شفا چنانکه یادکردیم علوم هفتگانهٔ فلاسفه را گرد آورده و سپس در کتاب نجات و اشارات آنها را تلخیص کرده است و گوئی او در بسیاری از مسائل آن علوم با نظریهٔ ارسطو مخالفت کرده و عقیده و رأی خودرا دربارهٔ آنها آورده است. ابن‌رشدنیز کتب‌ارسطورا تلخیص کرده‌وشرح مشبعی بر آنها نوشته [1] ولی بمخالفت نظریهٔ ارسطو برنخاسته‌است. دیگران نیز دراین‌باره کتب بسیاری نوشته‌اند لیکن‌تألیفات مشهور ومعتبر دراین صنعت تا امروز همانهائی‌است که یاد کردم.

و مردم مشرق بکتاب اشارات ابن‌سینا توجه خاصی دارند و امام ابن‌خطیب

---

۱ ـ از «ینی» در نسخ دیگر ، و از او پیروی کرده . از وی تتبع‌کرده .

(فخر رازی) بر آن شرحی نیکو نوشته است همچنین «آمدی» هم شرحی بر-
اشارات دارد.

و نصیرالدین طوسی معروف به خواجه از مردم عراق[1] نیز اشارات را شرح کرده است و در بسیاری از مسائل آن، نظریات امام (فخر رازی) را مورد بحث قرار داده و تحقیقات او بر نظریات و مباحث امام برتری یافته است. و برتر از هرصاحب دانشی دانایی‌است.[2]

فصل ۱۹

در دانش پزشکی[3]

و آن صناعتی است که دربارهٔ بدن انسان از لحاظ بیماری وتندرستی گفتگو-
میکند و دارندهٔ این صناعت درحفظ تندرستی و بهبود بیماری بوسیلهٔ داروها و غذاها می کوشد، ولی نخست مرضی را که بهر یك از اندامهای تن اختصاص دارد آشکار میسازد و بموجباتی که بیماریها از آنها پدید میآیند پی‌میبرد و داروهائی را که برای مرضی سودمند است از راه ترکیبات و قوا و خاصیت آنها می‌شناسد و به بیماریها بوسیلهٔ نشانه‌هائی وقوف می‌یابد که از نضج امراض خبر میدهند و آمادگی مرض را برای پذیرش دارو یا عدم پذیرش آن اعلام میدارند از قبیل رنگ چهره و فضلات و نبض. و پزشك این علائم را با قوهٔطبیعی مقابله می کند و میسنجد چه این‌قوه در هردو حالت تندرستی و بیماری، مدبر بدن می باشد وپزشك آن را با حالات و علائم دیگر مقابله می کند و تا حدی یاری می‌جوید و برحسب

---

۱ ـ مشرق . «ن .ل». ۲ ـ پایان فصل در چاپ‌پاریس و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» چنین‌است: و فوق کل‌ذی‌علم علیم ـ س : ۱۲ یوسف. آ : ۷۶ و درچاپهای مصر و بیروت علاوه بر آیهٔمزبور این آیه نیز افزوده شده است. و خدا هر که را بخواهد بـراه راست رهبری میکند، «والله» یهدی من‌یشاء الی صراط مستقیم .س : ۲ «بقره» آ : ۱۳۶ ۳ آغاز فصل در چاپهای مصر و بیروت برخلاف چاپ پاریس و نسخهٔ خطی « ینی جامع» چنین است: و از فروع طبیعیات صناعت پزشکی است و آن .

آنچه‌طبیعت ماده «مرض» وفصل «فصل سال» و سن بیمار اقتضامی کند از آن تا حد امکان یاری می‌جوید. و دانشی را که‌جامع همهٔ این‌مسائل باشد علم‌طب مینامند. و چه بسا که در بارهٔ بعضی‌از اندام‌ها جداگانه و مستقلا به‌بحث و تحقیق پرداخته و آنرا دانش خاصی قرار داده‌اند مانند: چشم و بیماریها و درمانهای آن. همچنین بدین علم منافع اعضا را نیز ملحق کرده‌اند و معنی آن عبارت ازسودی است که بسبب آن هر یك از اعضای بدن حیوانی آفریده‌شده است وهر چنداین مبحث از موضوعات علم طب نیست، ولی دانشمندان آنرا از ملحقات و توابع آن علم قرار-داده‌اند و پیشوای این صناعتی که کتب‌وی در این‌باره از میان کتب پیشینیان‌ترجمه شده جالینوس[۱] بوده است[۲].

و میگویندجالینوس معاصرعیسی(ع) بوده‌وهم گویند وی به‌صقلیه (سیسیل)[۳] درراه گردش و غربتی‌متکلفانه[۴] در گذشته است. وتألیفات او در بارهٔ دانش پزشکی از امهاتی بشمار میرود که‌کلیهٔ پزشکان پس از وی بآنها اقتدا کرده اند و دراسلام پیشوایانی در این صناعت پدید آمدند که از حد نهائی و مطلوب آن هم در گذشتند مانند: رازی و مجوسی و ابن سینا. و در اندلس‌نیز دانشمندان بسیاری درپزشکی ظهور کرده‌اند که مشهورترین آنان«ابن‌زهر» است، ولی هم اکنون در کشورهای اسلامی گوئی این صناعت رو به نقصان می‌رود،زیرا دراین کشورها پیشرفت عمران متوقف شده وبلکه انحطاط‌-یافته است وپزشکی از صنایعی است که جز در مهد حضارت و تجمل خواهی پیشرفت نمی کند و مادر فصول بعد این نکته را آشکار خواهیم کرد.

---

۱ - Galien ۲ - عبارت متن از چاپهای مصر و بیروت ونسخهٔ خطی «ینی جامع» ترجمه شد ولی این عبارت در چاپ پاریس چنین است : « وجالینوس را در این فن‌کتاب با ارزش پر سودی است و او پیشوای این صناعتی است‌که کتب وی از میان کتب پیشینیان ترجمه شده است . »
۳ - Sicile ۴ - نسخه‌ها اختلاف دارد .

فصل [1]

و در اجتماعات بادیه‌نشینی نوعی پزشکی وجود دارد که غالباً بر تجربیات کوتاه و کم دامنهٔ برخی از اشخاص مبتنی است و آن طب بطور وراثت از مشایخ و پیرزنان قبیله نسل به نسل بفرزندانشان منتقل می‌شود. و چه بسا که بعضی از بیماران بسبب آن بهبود می‌یابند، ولی نه برحسب قانون طبیعی و نه موافق با مزاج است و قبایل عرب از اینگونه تجارب طبی بهرهٔ وافری داشتند و در میان ایشان پزشکان معروفی وجود داشت مانندحارث بن کلده و دیگران. وطبی که درشرعیات نقل می‌شود نیز از همین قبیل است و بهیچرو ازعالم وحی نیست، بلکه امری است که برای عرب عادی بود و در ضمن بیان‌احوال پیامبر (ص) ذکر این‌طب از نوع آن احوالی است که در وی عادت و جبلت بوده است نه از جهت اینکه این امر بر این نحو عمل مشروع است، زیرا وی(ص) از اینرومبعوث شد که‌ما را بشرایع آگاه کند نه‌بخاطر اینکه تعریف طب یا دیگرامورعادی را بما بیاموزد چنانکه برای‌وی دربارهٔ تلقیح درخت خرما پیش آمد و آنگاه گفت: شما به‌امور دنیائی‌خویش داناترید.

بنابراین سزاوار نیست که چیزی‌از طبی که در احادیث صحیح منقول آمده است براین حمل‌شود که مشروع است، چه در اینجا دلیلی براین امر مشاهده نمی‌شود. راست است اگر آنها را بر حسب تبرک و میمنت و صدق عقیدهٔ ایمانی بکار بریم ازلحاظ منفعت‌دارای تأثیرات عظیمی‌خواهندبود که چنین‌اثری سودبخش رادر طب مزاجی نمی‌توان یافت، بلکه سود مزبور از آثار [صدق] کلمهٔ ایمانی است چنانکه در درمان کسی که از عسل شکم‌درد داشت روی داد [و مانندآن]، و خدا راهنمای آدمی براه راست است [2].

---

۱ ـ در نسخهٔ‌خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس قسمت ذیل (فصل) مستقل آورده شده است، ولی در چاپهای مصر وبیروت مطلب بما قبل پیوسته‌است و عنوان‌فصل‌مشاهده نمیشود.

۲ ـ پروردگاری جز او نیست ، چاپهای مصر و بیروت .

فصل ۲۰
در فلاحت

این صنعت از فروع طبیعیات است و آن بحث و اندیشیدن در گیاه از لحاظ بهره برداری و پرورش آن است و این امر از راه آبیاری و ممارست [و پرورش دادن زمین و باغ به‌روش درست و شایستگی فصل و برعهده گرفتن کلیهٔ وسایلی که سبب اصلاح و تکمیل و پیشرفت گیاه می‌شود][1] حاصل می گردد. و پیشینیان بدین فن عنایت بسیاری مبذول می‌داشتند و آنها نظر خویش را در بارهٔ گیاهان تعمیم‌می‌دادند و کلیهٔ جهات آنرا در نظر می گرفتند از قبیل: کاشتن و نمودادن گیاهان و خواصی که در آنها یافت میشود و جنبهٔ روحانیت آنها (منظور روح نباتی است که در نمو آنها فرمانروائی دارد) که بروحانیت ستارگان وهیاکل مشابهت دارد و در باب سحر و جادوگری بکار می‌رود و بهمین سبب توجه عظیمی بدان مبذول می‌داشتند واز تألیفات یونانیان کتاب‌فلاحت نبطی منسوب بدانشمندان نبط ترجمه‌شده است که از این حیث مشتمل بر مسائل بسیاری است وچون علمای اسلام بمحتویات آن در نگریستند و متوجه شدند که باب سحر در اسلام مسدود و تحقیق و بحث در آن حرام است ازاینرو بهمان‌مسائلی اکتفا کردند که به‌کاشتن و ممارست واصلاح گیاهان و آنچه برای آنها در این‌باره رخ می‌دهد ارتباط داشت و مباحث مربوط بفن دیگر (ساحری) را بکلی از آن[حذف کردند][2] و ابن‌العوام کتاب مزبوررا بنام کتاب الفلاحة‌النبطیة بر این شیوه مختصر کرده است وفن دیگر آنرا فروگذاشته است، ولی مسلمهٔ (مجریطی) در کتب ساحری خویش امهاتی ازمسائل این قسمت را نقل کرده‌چنانکه هنگام بحث در بارهٔ ساحری آنها را یاد خواهیم کرد. انشاءالله تعالی.

---

۱ ـ قسمت داخل کروشه از چاپ پاریس است. ۲ ـ از «پ» و «ینی».

و کتب متأخران در کشاورزی بسیار است، ولی آنها در تألیفات خود تنها در بارهٔ کاشتن و ممارست و حفظ گیاه از [آفات][1] و عوایق آن و کلیهٔ مسائلی که در این باره روی می‌دهد پرداخته‌اند و کتب مزبور هم اکنون موجود است.

فصل ۲۱

در دانش الهیات

و آن دانشی است [که بگمان علمای آن][2] در وجود مطلق بحث میکند چنانکه نخست در بارهٔ امور عام ماهیت‌های جسمانی و روحانی و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و جز اینها گفتگو می‌شود و سپس در بارهٔ مبادی موجودات و اینکه آنها روحانی‌هستند سخن بمیان می‌آید و آنگاه از چگونگی صدور موجودات از مبادی و مراتب آنها تحقیق می‌شود و پس از آن در احوال نفس پس از مفارقت از اجسام و بازگشت آن به‌مبدأ، سخن میراند. و این دانش در نزد عالمان آن، علمی شریف بشمار میرود و گمان میکنند که دانش مزبور آنانرا به شناختن وجود، آنچنان که هست آگاه میکند و این آگاهی بعقیدهٔ آنان عین سعادت است ودر آینده رد بر ایشان را یاد خواهیم کرد وچنانکه ایشان دانشها را مرتب کرده‌اند دانش مزبور تالی طبیعیات است و از این رو آنرا علم ماورای طبیعت می‌نامند. و کتب معلم اول در این باره موجود و در دسترس مردم است و ابن‌سینا آنها را در کتاب شفا و نجات[3] تلخیص کرده است همچنین ابن‌رشد از حکمای اندلس نیز بتلخیص آنها همت گماشته است، ولی از آن پس که متأخران در دانشهای آن گروه بتألیف و تدوین آغاز کردند. و غزالی به‌رد برخی از مسائل آن پرداخت و آنگاه متکلمان متأخر مسائل دانش کلام را [با مسائل فلسفه در آمیختند بعلت اشتراک

1 ـ از «ینی» در نسخ دیگر حوائج است. 2 ـ از «پ» و «ینی». 3 ـ در اینجا دسلان چنین استنباط کرده که مؤلف خود این دوکتاب را ندیده وآن دو را یکی پنداشته است.

آنها در مباحث و تشابه موضوع علم کلام بموضوع الهیات][1] آنها دو دانش مزبور را چنان باهم در آمیختند که گوئی فن واحدی هستند و متکلمان ترتیب حکما را در مسائل طبیعیات و الهیات تغییر دادند و آنها را همچون فن واحدی باهم در آمیختند چنانکه بحث در مسائل عامه را مقدم داشتند و امور جسمانی و توابع آنها را پس از مسائل عامه قرار دادند و آنگاه امور روحانی و توابع آنها را در مرتبهٔ سوم آوردند و همین شیوه را تا پایان دانش ادامه دادند، چنانکه امام ابن ـ الخطیب (فخر رازی) در کتاب مباحث مشرقیه این روش را بکار برده است و همهٔ دانشمندان کلام پس از دانشمند مزبور از روش وی پیروی کرده‌اند و در نتیجه دانش کلام بمسائل حکمت در آمیخته است و کتب آن سراسر مملو از مسائل حکمت است چنانکه گوئی غرض از موضوع و مسائل هر دو دانش یکی است و این وضع امر را برمردم مشتبه کرده است [و روش درستی نیست][2] زیرا مسائل دانش کلام عبارت از عقایدی است که آنها همچنان که سلف نقل کرده است از شریعت فرا گرفته‌اند بی آنکه در بارهٔ آنها به خرد رجوع کنند یا خرد را تکیه گاه خویش سازند و تصور کنند مسائل مزبور جز با خرد بثبوت نمی‌رسد، زیرا خرد از شرع و اندیشه‌های آن بر کنار است و آنچه متکلمان در آن از اقامهٔ حجتها سخن گفته‌اند همانا بحثی نیست که حقیقت آن بدست آید تا بدلیل دانسته شود آنگاه که معلوم نبود چنانکه شأن فلسفه همین است، بلکه منظور جستجوی نوعی حجت عقلی است که بعقاید ایمانی و مذاهب و شیوه‌های سلف در این باره یاری کند و شبهه‌های بدعت گذاران را که گمان می کنند مدارکشان در این باره عقلی است از آن بزداید. و این پس از آن است که فرض شود به ادلهٔ نقلی صحیح است چنانکه سلف آنها را فرا گرفتند و بدانها اعتقاد بستند و میان این دومقام فرق بسیاری است، زیرا مدارك صاحب شریعت وسیع تر است بسبب وسعت دایرهٔ آن نسبت به مدارك و نظرهای عقلی.

---

۱ - از «پ» ۲- از «پ» و «ینی» در نسخ دیگر چنین است ، و آن صواب است .

چه گونهٔ نخستین مافوق گونهٔ دوم محیط بر آن است ازاینرو که از راه انوار یزدانی نیرو می گیرد و زیر قانون نظر ضعیف وادراکاتی که محاط بدان است در نمیآید این است که وقتی شارع ما را به‌ادراك و فهمی رهبری کند سزاست که آنرا بر ادراکات خودمان مقدم داریم و تنها بدان اعتماد کنیم نه چیز دیگر ودر تصحیح آن از ادراکات عقلی یاری نجوئیم هرچند با آنها معارض باشد، بلکه باید بهرچه شارع دستور داده است از روی اعتقاد و علم اعتماد کنیم و در بارهٔ مسائلی که آنهارا نمی‌فهمیم خاموشی وسکوت پیش گیریم و آنرا به شارع واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم، ولی انگیزهٔ متکلمان به‌استدلال عقلی، سخنان پیروان الحاد در برابر عقاید سلف است که از راه بدعتهای نظری آنها بمعارضه برخاستند و از اینرو متکلمان ناگزیر شدند نظریات آنانرا رد کنند و بمعارضاتی از جنس معارضات آن گروه متوسل شوند و دلایل و حجتهای نظری را بجویند و عقاید سلف را با آنها برابر کنند و اما بحث در بارهٔ تصحیح و بطلان مسائل طبیعیات و الهیات نه ازجملهٔ موضوعات دانش کلام و نه از نظریات متکلمان است و باید دانست که آن برای بازشناختن میان دو فن است چه دو فن مزبور در نزدمتأخران از نظر وضع و تألیف باهم در آمیخته است در صورتیکه در حقیقت هر یك از آنها با دیگری از لحاظ موضوع و مسائل مغایر است و علت مشتبه شدن در آنها اتحاد مطالب، در هنگام استدلال است چه‌نوع استدلال متکلمان بشیوه‌ای است که گوئی با قصد انشا ازراه دلیل طلب اعتقادمیکنند، ولی حقیقت امر چنین نیست؛ بلکه منظور، رد برملحدان است وگرنه صدق مطلوب، مفروض و معلوم است «و نیازی بدلیل ندارد». همچنین گروهی ازغلات متصوفهٔ متأخر که در بارهٔ «وجدو حال» سخن گفتند نیز مسائل‌دو فن «کلام ـ حکمت» رابفن خویش درآمیختند و به‌یك شیوه در کلیهٔ مسائل سخن گفتند مانند گفتار ایشان در مباحث: نبوت و اتحاد و حلول و وحدت و جزاینها، در صورتیکه مدارك در این سه فن باهم مغایر و مختلف است و آنچه پیش از همه

از جنس فنون و دانشها دور است مدارك متصوفه است که در آن مدعی و جدان‌اند و از دلیل میگریزند و حال آنکه وجدان همچنانکه بیان کردیم و در آینده نیز از آن گفتگو خواهیم کرد از مدارك علمی و مباحث و توابع آن دور است و خدا بکرم خویش راهنمای انسان براه درست و دانا تر بصواب است[۱].

فصل ۲۲
در علوم ساحری و طلسمات

و آن آگاهی بچگونگی استعدادهائی است که نفوس بشری بوسیلهٔ آنها بر تأثیر کردن در عالم عناصر توانا میشود، خواه مستقیم و بیواسطه باشد یا بوسیلهٔ یاریگری از امور آسمانی. گونهٔ نخستین ساحری و گونهٔ دوم طلسمات است.

و چون‌این دانشها در شرایع‌متروك‌اند ازاینرو که زیان‌بخش هستند و بدان سبب که مشروط به‌وجهه‌ای جز خدا ازقبیل ستاره یا جز آن میباشند، این‌است که کتب آنها همچون گمشده‌ای درمیان مردم‌میباشد. ومسائل علوم‌مزبور را جز آنچه از کتب ملتهای قدیم پیش از نبوت موسی (ع) مانند نبطیان و کلدانیان یافت شده نمی‌توان بدست آورد.

زیرا کلیهٔ پیامبرانی که پیش ازموسی (ع) آمده‌اند بوضع شرایع نپرداخته و احکامی نیاوروده‌اند بلکه کتب ایشان تنها دارای مطالبی مانند: مواعظ و دعوت مردم به یکتاپرستی ویادآوری از بهشت ودوزخ بوده است.

و این دانشها در میان مردم بابل از قبیل سریانیان و کلدانیان و قبطیان کشور مصر و جز آنان متداول بوده و در بارهٔ آنها تألیفات و آثاری داشته‌اند واز کتب‌ایشان بزبان‌ما (عربی)جز اندکی ترجمه‌نشده‌است مانند فلاحت نبطی[تألیف

۱ ـ آخر فصل از چاپ پاریس ونسخهٔ خطی «ینی جامع»است، ولی در چاپ‌های مصر و بیروت‌چنین است : «و خداهرکه را بخواهد براه راست رهبری‌میکند». اشاره به آیهٔ: والله یهدی من‌یشاء الی صراط مستقیم . س : (بقره) آ ، ۱۳۶

ابن وحشیه][1] که ازساخته‌های اهالی بابل است ومردم از کتاب مزبور این دانش را فراگرفتند و در آن بتنوع پرداختند.

و پس از آن بایجاد تألیفات و آثار دیگری آغاز کردند مانند: مصاحف کواکب سبعه و کتاب طمطم[2] هندی در بارهٔ صور درجه‌ها وستارگان و جزاینها.

آنگاه درمشرق جابر بن‌حیان سرور ساحران درمیان ملت (اسلام) پدیدآمد و به بررسی و تتبع در کتب این قوم آغاز کرد و صناعت را استخراج کرد و در زبدهٔ آن به پیجوئی پرداخت و سرانجام این علوم را استخراج کرد و دربارهٔ آنها تألیفات دیگری بیادگار گذاشت و بتفصیل علوم مزبور و صناعت کیمیا[3] را مورد بحث‌قرار داد، زیرا صناعت کیمیا نیز از توابع‌دانشهای یاد کردهٔ بشمار میرود، چه تغییراجسام نوعی، از صورتی بصورت دیگر تنها بیاری قوای نفسانی انجام‌می‌پذیرد و نه از راه صناعت عملی و در حقیقت فن کیمیاگری ازقبیل ساحری است‌چنانکه در جای خود این نکات را یاد خواهیم کرد.

سپس مسلمة بن احمدمجریطی پیشوای مردم اندلس در تعالیم (ریاضیات) و علوم‌ساحری ظهور کردو بتلخیص وتهذیب کلیهٔ این گونه کتب پرداخت وشیوه‌های آن دانشها را در کتاب خویش بنام «غایة‌الحکیم» گردآورد. و پس از وی‌هیچکس دراین دانشها کتابی ننوشت واکنون دراینجا مقدمه‌ای‌یاد میکنیم که‌در آن، حقیقت ساحری آشکار می‌شود:

نفوس بشری هرچنداز لحاظ نوعی یکی هستند اما از نظر خواص مختلف میباشند و بدسته‌های چندی تقسیم میشوند و هردسته‌ای بخاصیتی اختصاص میابد که در دستهٔ دیگر آن‌خاصیت یافت نمیشود و این خواص برای آن‌دسته‌ها بمنزلهٔ فطرت و جبلت ذاتی آنهاست.

---

۱ ـ در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» وچاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ ـ Tomtom
۳ ـ سیمیا (ن.ل).

چنانگه نفوس پیامبران (ع) دارای خاصیتی است کـه بدان مستعد میشوند [برای انسلاخ وتجرد ازروحانیت بشری و ارتقا بروحانیت فرشتگی بدانسان که در آن لمحهٔ انسلاخ وتجرد فرشته میشوند ومعنی همین است (چنانکه‌در جای‌خود گذشت) ونفس در اینحالت بمعرفت دست می‌یابد][1] برای معرفت‌ربانی.

ومخاطبهٔ فرشتگان(ع)ازجانب خدا سبحانه وتعالی (چنانکه گذشت) و آنچه بدنبال آن برای آنان حاصل میشود مانند تأثیر درعوالم مخلوقات[2] و جلب‌روحانیت ستارگان است تابدان تصرف کنند وتأثیر آنها بقوهٔ نفسانی یا شیطانی است.لیکن تأثیر پیامبران عبارت از مددی الهی و خاصیتی ربانی است.

و نفوس کاهنان دارای خاصیت اطلاع بر امور غیبی بقوای شیطانی است. و بدینسان هردسته وصنفی بخاصیتی‌اختصاص دارد که در دیگری‌یافت نمیشود. و نفوس ساحران دارای سه مرتبه است بدین شرح:

۱ ــ مرتبه‌ای که تنها به‌همت بی ابزار و یاریگری (معینی) تأثیر می‌بخشدو این همان مرتبه‌ایست که فلاسفه آنرا سحر مینامند.

۲ ــ تأثیر کردن بکمك یاریگری از قبیل ترکیب وخاصیت افلاك یاعناصر یا خواص عددی‌و آنرا طلسمات مینامند و این مرتبه ازرتبهٔ نخستین ضعیف‌تراست.

۳ ــ تأثیر در قوای متخیله و دارندهٔ این تأثیر اراده و توجه خود را بقوای متخیله معطوف میدارد و بنوع خاصی در آنها بتصرف میپردازد و انواع خیالات و تصورات صوری را که قصد میکند، درآنها تلقین مینماید سپس آن خیالات رابقوهٔ نفس خویش کـه در بدن تأثیر کننده است بـدستگاه حس بینندگان پائین میآورد چنانکه بینندگان خیال میکنند درخارج اشیائی می‌بینند در صورتیکه هیچ چیزدر آنجایافت نمیشود. بطوریکه از برخـی کسان حکایت میکنند کـه وی بوستانها و

---

۱ ــ در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» نیست. ۲ ــ در «پ»و«ینی»چنین است، و نفوس ساحران دارای خاصیت تأثیر در عوالـم مخلوقات است.

جویبارها و کاخها نشان میداد در حالیکه هیچیک از اینگونه مناظر در آنجا وجود ندارد. و اینگونه را فلاسفه، شعوذه یا شعبده «چشم بندی» مینامند. چنین است تفصیل مراتب ساحری.

آنگاه باید دانست که این خاصیت در ساحران مانند همهٔ قوای بشری بقوه وجود دارد و از قوه بفعل درآمدن آن بوسیلهٔ ریاضت است و کلیهٔ ریاضتهای ساحری عبارت از توجه به افلاک و ستارگان و عوالم علوی و شیاطین با نواع تعظیم و عبادت و خضوع و نشان دادن فروتنی وخواری است. وازاینرو ساحری وجهه‌ای بجز خدا و سجود بغیر خداست و روی آوردن به غیرخدا کفر است . و بدین سبب ساحری کفر بشمار می‌رود و کفر ازمواد و اسباب آن باشد چنانکه یاد کردیم. و هم بدین سبب فقیهان درقتل ساحران اختلاف کرده‌اند که آیا بسبب کفر سبقت گیرنده برفعل اوست یا بعلت تصرفات مفسده آمیزی که منشاء فساد در مخلوقات می‌باشد و همهٔ اینها از ساحری حاصل می‌شود و چون دو مرتبهٔ نخستین ساحری دارای حقیقتی در خارج است و مرتبهٔ سوم حقیقتی ندارد از اینرو علما در ساحری اختلاف کرده‌اند که آیا این امر حقیقت دارد یا تخیل است؛ آنانکه قائلند ساحری حقیقت دارد بدو مرتبهٔ نخستین نگریسته و کسانیکه می گویند حقیقتی ندارد مرتبهٔ سوم را در نظر گرفته‌اند. بنابراین در نفس امر اختلافی میان ایشان وجود ندارد، بلکه این اختلاف در نتیجهٔ اشتباه در مراتب آن حاصل آمده است و خدا داناتر است. و باید دانست که خردمندان در وجود ساحری بسبب تأثیری که یاد-کردیم تردید و شکی ندارند چنانکه قرآن هم در بارهٔ آن سخن رانده و خدای تعالی‌میفرماید: ولیکن شیطانها کافرشدند بمردمان ساحری میآموختند و آنچه‌فرو-فرستاده‌شد بردو فرشتهٔ هاروت و ماروت به‌بابل و هیچکس را نمیآموختند تاآنکه می گفتند جز این نیست که ما آزمایشیم پس کافر مشو آنگاه از آنها آنچه بسبب آن‌میانهٔ مرد وهمسرش جدائی می‌افکند میآموختند وایشان بسبب آن‌زیان‌رسانده

به‌هیچکس نبودند مگر باذن خدا[1] و [در صحیح آمده است که][2] پیامبر (ص) جادو شده است چنانکه خیال میکرد کاری انجام می‌دهد و حال آنکه آن را انجام نمی‌داد وجادوی او در شانه ومقداری موهای دم شانه و کاسه برگ ثمرهٔ خرما تعبیه شده بود که آنها را در چاه ذروان (در مدینه) دفن کرده بودند. ازاینرو خدای عزوجل در دو سورهٔ معوذه (قل اعوذ برب الناس وقل اعوذ برب الفلق) این آیه را نازل فرمود: و از شر زنانی که دمندگان افسون در گره‌اند[3].

عایشه (رض) گفت: پیامبر نمی‌خواند بر گرهی از گرههای جادوگری شده مگر اینکه باز می‌شد. و اما وجود سحر و جادو در میان مردم بابل که عبارت از کلدانیان و سریانیان‌اند بسیار بوده و قرآن هم از آن سخن گفته و اخباری هم در بارهٔ آن هست. و بازار سحر در بابل ومصر در دوران بعثت موسی (ع) رواج‌داشت و بهمین سبب معجزهٔ موسی از جنس مسائلی بود که جادوگران آن عصر مدعی آنها بودند و مورد توجه آنان بود و از آثار افسونهای آنان بقایائی در «برابی» صعید مصر وجود دارد که گواه بارزی بر این امر میباشد و ما بچشم خود دیدیم‌یکی از این افسونگران صورت شخصی را که قصد افسون وی داشت تصویر میکرد و این تصویر به خواص اشیائی مقابل بود که افسونگر آنها را نیت کرده بود وقصدداشت امثال آن معانی از قبیل اسامی و صفاتی در بارهٔ فراهم آمدن و جدا کردن درشخص افسون شده بوجود آید. آنگاه با این تصویری که آنرا بجای شخص افسون شده‌در برابر خویش بر پا داشته بود بعین یا بکمك معین (یاریگر) سخن میگفت و سپس هر چه آب در دهنش جمع میشد در دهن او می‌دمید با تکرار مخارج حروف آن

---

۱ - ولکن الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحر وماانزل علی الملکین ببابل هاروت و ماروت ومایعلمان من احدحتی یقولا انمانحن فتنه فلاتکفر فیتعلمون منهما مایفرقون به‌بین المرء و زوجه و ماهم بضارین به من احدالا باذن‌الله. س: ۲ (بقره) آ: ۹۶

۲ - در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» چاپ مصر و بیروت نیست.

۳ - و من شر النفاثات فی العقد. س: ۱۱۳ (الفلق) آ: ۴

سخن بد و به این معین «یاریگر» طنابی می بست که آنرا برای این منظور آماده کرده بود و آنرا علامت قاطعیت امر و گرفتن عهد از جنی که هنگام دمیدن (و فوت کردن) باوی شریك کار بود می پنداشت و بااین عمل نشان می داد که افسون را باارادهانجام داه است. و به اینگونه کلمه‌ها و اسماء بد روح ناپاك و خبیثی وابسته است که هنگام فوت کردن آن ارواح از آنها خارج می شوند ودرموقع دمیدن بآب دهن وی در میآویزند و بدینسان ارواح ناپاك بیرون میآیند و برحسب مقصود افسونگر بر شخص افسون شده فرو میافتند[1] و نیز ما یکی از جادوگران را دیدیم که به عبایا پوستی اشاره می کرد و اوراد خود را بر آن فرو میخواند و یکبار آن عبا یا پوست از هم می‌درید و پاره پاره میشد. و به شکم گوسفندانی که در چراگاه بودنداشاره میکرد که شکافته شود ونا گاه میدیدیم روده‌های گوسفند ازشکمش فرو ریخته‌است. و شنیدیم که در سر زمین هند در این روزگار جادوگری است که بانسان اشاره میکند ونا گهان قلب او رامی رباید وآن شخص برزمین میافتد ومیمیرد وهنگامیکه قلب او را می‌جویند در درون او اثری ازآن نمی‌یابند. و هم به انار اشاره میکندو پس ازآنکه آنرا پاره می کنند هیچ دانه‌ای درآن نمی‌یابند. همچنین شنیده‌ایم در سرزمین سودان و نواحی ترکان کسانی هستند که ابر را افسون می کنند وبالنتیجه در ناحیهٔ مخصوصی باران می بارد.

ونیز ما در عملیات طلسمات شگفتیهائی در اعداد متحابه دیده‌ایم وآنهاعبارتند از: (رك ـ ر ف د) که یکی ازآنها برابر: (۲۲۰) و دیگری معادل (۲۸۴) است و معنی‌مهر آمیز (متحابه) این‌است که هر گاه اجزای هرواحدی‌را که دریکی‌ازآنها هست از قبیل: نصف و ربع و سدس و خمس و امثال آنها، جمع کنیم برابر عدد دیگر خواهد شد[2] و بهمین سبب آنها را مهرآمیز (متحابه) نامیده‌اند و اصحاب

---

۱ ـ این قسمت بسیار مجمل و دارای اصطلاحات ساحران است و من بیشتر بترجمهٔ دسلان اعتماد کردم‌گواینکه وی نیز ابهام و اجمال عبارات را یادآور شده است.

۲ ـ چنانکه اجزای عدد (۲۲۰) عبارتند از: ۱ و ۲ ـ ۴ ـ ۵ ـ ۱۰ ـ ۱۱ ـ ۲۰ ـ ۲۲ ـ ۴۴ ـ ۵۵ ـ ۱۱۰ و هرگاه←

طلسمات نقل کرده‌اند که این اعداد در الفت میان دویار و وصال آنان تأثیر خاصی دارد بشرط آنکه برای آنها دو تمثال ترتیب دهند یکی در طالع[1] زهره که در بیت یا شرف خود با نظر مودت و قبول ناظر قمر باشد و طالع دوم را درسابع نخستین قرار میدهند و بر هر یك از دو تمثال یکی از دو عدد را میگذارند[2] و از عدد بیشتر آن را اراده میکنند که دوستی و مهر صاحب آن موردنظراست یعنی محبوب. چه عدد بیشتر از لحاظ کمیت بزرگتر نشان داده شودیا دارای اجزای «کسری» بیشتری باشد.

و برای این از لحاظ الفت و دوستی استوار میان دویار دارای اثری می باشد که هیچگاه یکی از دیگری جدا نمیشوند و مهری ناگسستنی پیدا میکنند و این گفتار صاحب کتاب «الغایه» و دیگر پیشوایان فن است و تجربه نیز گواه بردرستی آن میباشد همچنین «طابع اسد»[3] که آنرا طابع حصی «مهر سنگریزه» هم مینامند، نتیجه‌بخش و مؤثر است. وطرز ساختن آن این‌است که در روی قالب «هنداصبعی»[4] صورت شیری ترسیم میکنند که دم خود را بلند کرده وسنگی بدندان گرفته و آنرا به‌دونیم کرده است و در روبروی شیر تصویرماری است که از دوپای آن به‌روبروی چهرهٔ او می‌خیزد درحالیکه دهانش‌را بطرف‌دهان‌شیر باز کرده است. و روی پشت

← آنها را جمع کنیم = ۲۸۴ میشود. و اجزای عدد(۲۸۴) اینها هستند: ۱و۲ - ۴ - ۷۱ - ۱۴۲که جمع آنها ۲۲۰ است.

۱ - طالع در اصطلاح منجمان عبارت‌از برجی‌است که هنگام ولادت یا وقت سؤال چیزی از افق‌شرقی نمودار باشد و اثر هرطالع از بروج دوازده‌گانه درنحوست و سعادت علیحده است (ازغیاث)ـو سابع عبارت ازبرجی است‌که درهنگام گرفتن طالع در افق غربی نمودار باشد و عاشر عبارت‌از برجی است که در سمت الرأس قرار دارد و رابع برجی راگویند که در نظیر (سمت‌القدم) باشد.

۲- ثابت‌بن قره نخستین‌کسی‌بود که اینگونه خواص‌اعداد را کشف کرد و دکارت نیز در این‌باره‌گفتگو کرده است. (ازحاشیهٔ دسلان‌ص ۳۷۸ ج ۳).

۳ - دسلان‌آنرا به: «مهر شیر» ترجمه‌کرده است.

۴ - ظاهر این ترکیب چنانکه دسلان مینویسد، از دوکلمهٔ هند بمعنی پولاد در تداول مراکشی‌ها واصبع بمعنی انگشت است، ولی وی میگوید، در هیچیك از مآخذ کیمیاگران‌چنین ترکیبی ندیده است و احتمال میدهد بمعنی پولاد هندی باشد که در تجارت آنرا(Wootz)مینامند

شیر کژدمی ترسیم کرده‌اند که در حال خزیدن است. و وقت ترسیم این طلسم باید هنگام حلول خورشید به صورت اول یا سوم برج اسد باشد بشرط آنکه خورشید و ماه (نیّرین) نیز در وضعی شایسته و با میمنت و دور از نحوست باشند. وهر گاه این شرایط یافت شود و بر آنها دست یابند در چنین موقع مناسبی آن مهر را از یك مثقال زر یا مقداری کمتر از آن قالبریزی میکنند و سپس آنرا در مقداری زعفران که با گلاب حل شده باشد فرو میبرند و در تکهٔ حریر زردی با خود برمیدارند. چه گمان میکنند کسی که آنرا با خود همراه داشته باشد باندازه‌ای در خدمت پادشاهان ارجمندی می‌یابد و آنانرا آنچنان تسخیر میکند که بوصف در نیاید. همچنین سلاطینی که آنرا باخود داشته باشند نسبت بزیردستان خود توانائی می‌یابند و در نظر آنان گرامی وارجمند میشوند. موضوع یاد کرده را نیز اصحاب طلسمات در «الغایة» و جز آن آورده‌اند و بتجربه رسیده است.

همچنین وفق[1] مسدس که به خورشید اختصاص دارد نیز دارای تأثیرات و خواصی است و گفته‌اند این طلسم را هنگامی پر میکنند که خورشید در شرف خود حلول کرده و از نحوست مصون باشد و قمر نیز باید از نحوست بی گزند و در طالع ملوکی باشد و در آن نظر مهر و قبول صاحب عاشر[2] را به صاحب طالع مورد توجه قرار میدهند. و شایسته آن است که در آن دلیل‌های شریف موالید پادشاهان وجود داشته باشد و آنرا نخست در خوشبوئی فرومی برند و آنگاه در تکهٔ حریر زردی می‌پیچند و با خود نگه میدارند. و گمان میکنند که طلسم مزبور در همنشینی و خدمتگذاری و معاشرت ایشان با پادشاهان تأثیر بسزائی دارد. و نظایر اینها بسیار است.

و در کتاب «الغایة» تألیف مسلمة بن احمد مجریطی این صناعت تدوین شده و

۱ کلمهٔ وفق مخصوصاً بر لوحه‌های عددی که آنها را مربع سحری نیز مینامند اطلاق می‌شود. وهر یك ازهفت سیاره دارای وفق خاصی است کلمهٔ مزبور بجای طلسم نیز بکار میرود. ۲ ـ رجوع به حاشیهٔ صفحهٔ پیش شود.

مسائل آن بطور کافی و وافی در آن گرد آمده است. و برای ما نقل کردند که امام فخر بن خطیب در این باره کتابی بنام «سر المکتوم» تصنیف کرده است و هوی خواهان این فن آنرا در مشرق متداول کرده‌اند، ولی ما بر آن دست نیافته‌ایم و گمان میرود که امام (فخر رازی) از پیشوایان این موضوع نبوده است و شاید امر بر خلاف این باشد.

و درمغرب دسته‌ای هستند که در اینگونه اعمال ساحری وجادوگری ممارست میکنند و به «بعاجان» (شکم شکافندگان) معروفند و ایشان همان کسانی هستند که در آغاز فصل یاد کردم به عبا یا پوست اشاره میکنند و یکباره پاره میشود وهم به شکم گوسفند اشاره میکنند و ناگهان شکافته میگردد. و یکی از آنان در این روزگار بنام «بعاج» موسوم است، زیرا وی بیشتر در کارهای جادوگری مربوط به شکافتن شکم گوسفندان ممارست میکند و بدین وسیله گوسفندداران را میترساند تا اورا از محصولات آنها برخوردار کنند. واین گروه بدین‌سبب در نهایت اختفا بسر میبرند از بیم آنکه مبادا در چنگال کیفر حکام گرفتار آیند. من با گروهی از آنان ملاقات کردم و اینگونه کارهای ایشان را دیدم. و از خود آنان شنیدم که این گروه دارای وجهه و ریاضتی هستند که مخصوص به دعوتهای کفر آمیز است. و ارواح اجنه و ستارگان را در کار خود شریك قرار میدهند. و در بارهٔ این دعوتها رساله‌ای نوشته‌اند که در نزد آنان موسوم به «خنزیریه»[1] است. آن را میخوانند و فرا می گیرند و آن گروه بوسیلهٔ ریاضت ووجههٔ مزبور بانجام دادن اینگونه‌اعمال نائل میشوند. و آنها در موجوداتی بجز انسان آزاد تأثیر می بخشند.

از قبیل: کالاها و حیوانات و بندگان. واین شیوهٔ خود را بدین گفتار تعبیر می کنند که: ما تنها در چیزهائی تأثیر میکنیم که درهم بدانها راه میابد یعنی هر-چه از نوع متصرفات بتملك درآید و خرید و فروش شود. و این شیوه را مردم‌در

---

۱ - از «پ» در برخی از نسخ، خزیریه است.

بارهٔ آنها نقل میکردند و من یکی از ایشان را دیدم و از وی پرسیدم او تصدیق و تأیید کرد. اما عملیات آنها آشکار و موجود است و ما بر بسیاری از آنها آگاه شده و آنها را بچشم خود بی‌شك و تردید دیده‌ایم.

چنین است چگونگی ساحری و طلسمات و آثار آنها در جهان. لیکن فلاسفه میان ساحری و طلسمات فرق گذاشته‌اند پس از آنکه ثابت کرده‌اند ساحری و طلسمات هردو اثری مخصوص به‌نفس انسانی است و بر وجود این اثر در نفس انسانی بدینسان استدلال کرده‌اند که آثار آن در بدن انسان بر غیر مجرای طبیعی و موجبات جسمانی آن است، بلکه آثاریست که بسبب کیفیات روح عارض میشود چنانکه آثار مزبور یکبار به صورت حرارتی پدیدمیآید که در نتیجهٔ شادی و فرح حاصل میگردد و بار دیگر از راه تصورات نفسانی جلوه گر میشود مانند کیفیاتی که از جانب توهم روی میدهد، چه کسی که بر لبهٔ دیوار یا روی ریسمان[1] راه‌میرود اگر قوهٔ توهم او نیرو گیرد بیشك سقوط میکند و بهمین سبب بسیاری ازمردم را می بینیم که خود را چنان [باتمرین] بدین عمل عادت میدهند که این وهم از آنان زایل میشود و آنوقت می بینیم بر لبهٔ دیوار و روی ریسمان راه‌میروند و ازسقوط نمیهراسند. پس ثابت شد که عمل مزبور از آثار نفس انسانی و تصور سقوط به‌خاطر وهم است. وهر گاه ثابت شود که این امر از آثار نفس در بدن انسان بدون موجبات جسمانی طبیعی است پس رواست که برای نفس نظیر آن درغیر بدن انسان هم یافت شود؛ زیرا نسبت آن به‌ابدان در این نوع تأثیر یکیست. چه‌اثر مزبور در بدن حلول نکرده ودر آن نقش نبسته‌است. پس ثابت‌شد که آن آثار دراجسام دیگر نیز تأثیر می بخشد واما علت تفاوتی که فلاسفه میان ساحری و طلسمات قائلند این‌است که درساحری جادو گر نیاز بیاریگری (معین) ندارد. لیکن دارندهٔ طلسمات چنانکه منجمان میگویند ازعالم ارواح‌ستارگان واسرار اعداد و خواص موجودات

---

۱ - در چاپ پاریس بجای «حبل» «جبل» است و من «حبل» را که در چاپ «ك» و دیگر چاپ‌های مصر و بیروت بود برگزیدم.

و اوضاع فلکی که در جهان‌عناصر مؤثر است یاری میجوید وهم منجمان میگویند: ساحری اتحاد یك‌روح باروح دیگر و طلسم اتحاد روحی با جسمی‌است ومعنای‌این عبارت بعقیدهٔ فلاسفه‌عبارت ازپیوستگی طبایع برین (علوی) آسمانی بطبایع‌فرودین (سفلی)است.وطبایع برین‌عبارت ازعالم‌ارواح‌ستارگان‌است‌وازاینرو صاحب‌طلسمات بیشتر ازفن منجمی‌یاری میجوید ـ و بعقیدهٔ منجمان‌جادوگری فنی اکتسابی‌نیست، بلکه‌وی بنظر بر این سرشت مخصوص باین‌گونه تأثیر آفریده شده است. و فرق میان ساحری و معجزه بعقیدهٔ فلاسفه‌این است که معجزه قوه‌ای خدائی است که‌در نفس‌این‌تأثیررا برمی‌انگیزد و بنابراین صاحب معجزه‌برای انجام دادن معجزه از جانب خدامؤیداست. و جادوگر افعال ساحری را از پیش خود و بقوهٔ نفسانی و در پاره‌ای از احوال به‌کمکهای شیاطین انجام میدهد ـ پس فرق میان‌آنها در معقولیت و حقیقت و ذات در نفس امر است. لیکن ما در این تفاوت به نشانه‌های آشکار استدلال میکنیم و آنها عبارتند از اینکه وجود معجزه مخصوص صاحب خیر و در مقاصد خیر و متعلق به‌نفوسی است که متمحض‌درخیراند و بدان بردعوی‌نبوت تحدی میکنند. اما ساحری در صاحب شر و بیشتر در افعال شر یافت میشود از قبیل جدائی انداختن میان زن و شوهر و زیان‌رساندن به دشمنان و امثال اینها و متعلق به‌نفوسی‌است که متمحض درشراند. چنین‌است‌فرق‌میان‌آن‌دو در نزد حکمای الهی. وگاهی در نزد برخی از متصوفه و صاحبان کرامات نیز در احوال‌این‌جهان تأثیراتی یافت میشود که ازجنس‌ساحری بشمار نمیرود، بلکه وابسته بکمك‌های خدائی است، زیرا مذهب و طریقت ایشان از آثار نبوت وتوابع‌آن است و هریك به اندازهٔ حال وایمان وتمسکشان به‌کلمهٔ توحید بهره‌ای‌از مدد الهی دارند. وهر-گاه هم کسی‌ازاین گروه برافعال شرتوانا‌باشدآنرا انجام نمیدهد،زیرا اودرآنچه می کند و فرو می گذارد متقید بامر الهی است و بنابراین هر گاه بآوردن‌کاری از جانب خدا مأذون نباشد آنرا بهیچرو انجام نمیدهد و اگر یکی از آنان بی‌اذن

خداکاری انجام دهد حتماً از راه حق منحرف گردیده و چه بسا که حال و وجداز وی سلب شده است و چون معجزه به مددهای روح خدا و قوای الهی بوداز اینرو هیچگونه سحر وجادو گری با آن یارای معارضه نداشت و باید به وضع ساحران فرعون با موسی در معجزهٔ عصا نگریست که چگونه آنچه را بدان دروغ مینمودند فرو برد.[۱]

و جادو گریهای ایشان بر افتاد و آنچنان مضمحل گردید که گوئی بهیچرو وجود نداشته است.

و همچنین چون بر پیامبر (ص) درسوره‌های معوذتین[۲]: «و از شر زنان‌دمنده در گره‌ها»[۳] نازل شد، عایشه (رض) گفت: پیامبر همینکه آنرا بر گرهی از گره‌هائی که رسول خدا را بدان‌جادو کرده بودندفرومیخواند یکباره باز میشد. بنابراین جادو گری با نام وذکرخدا [بسبب همت ایمانی] پایدار نمیماند. و مورخان آورده‌اند دردرفش کاویان که عبارت از رایت‌خسروان[۴] بود وفق مئینی عددی«طلسم صدی»[۵] زر بفت وجود داشت.

و آنرا در طالعهای‌فلکی که برای‌وضع و ترکیب این وفق رصد بسته‌بودند پر کرده‌اند. اما روز کشته شدن رستم در قادسیه درفش مزبور پس از شکست و پراکندگی ایرانیان روی زمین سرنگون افتاده بود.

و چنانکه هوی خواهان طلسمات و اوفاق پنداشته‌اند وفق مزبور بغلبه و پیروزی در جنگها اختصاص داشته است. و رایتی که آن طلسم در آن یا باآن‌بوده است هرگزدچار شکست نمیشده است، ولی در این جنگ مدد الهی که عبارت از

---

۱ ـ اشاره به: و اوحینا الی موسی ان الق عصاك فاذاهی تلقف ماکانوا یأفکون س، ۷ (اعراف) آ: ۱۱۴ ۲ ـ قل اعوذ برب‌الناس و قل‌اعوذ برب‌الفلق. ۳ـ ومن شرالنفاثات فی‌العقد.

۴ ـ مقصود سلسلهٔ ساسانیان است. ۵ ـ کلمه مئینی عبارت از صفت نسبی است و مئین‌جمع مائه (صد) میباشد و در تداول طلسم نویسان طلسمی‌راکه براساس مثلث تشکیل میبافته: (وفق‌مثلث عددی) و آنراکه بر اساس مربع بنا میشده: وفق مربع عددی‌مینامیده‌اند وفق مئینی نوع اخیر بشمار میرفته است. از یادداشت دسلان صفحهٔ ۱۸۵ ج ۳ بنقل ازشمس‌المعارف.

ایمان اصحاب رسول خدا(ص) و تمسك ایشان بکلمهٔ خدا بوده است با آن معارضه کرده است از اینرو هر گونه گره افسون و جادو که در آن تعبیه کرده بودند گشوده شد و پایدار نماند و آنچه میکردند باطل گردید[1] اما شریعت میان ساحری و طلسمات و شعبده تفاوتی قائل نشده و همهٔ آنها را در یك باب حرام عنوان کرده است.

زیرا افعالی را که شارع برای ما مباح شمرد آنهایی هستند که یا در دینمان مهم است وصلاح آخرتمان در آن است و یا در معاشمان بصلاح دنیای ماست.

و افعالی که در هیچیك ازدو منظور یاد کرده بکار نیایند از دو صورت بیرون نیست: اگر در آنها زیان یا نوعی زیان باشد مانند سحر که روی دادن آن زیان میرساند و همچنین طلسمات، چه اثر هر دو یکی است و مانند منجمی که در آن از لحاظ اعتقاد به تأثیر نوعی زیان است و در نتیجه عقیدهٔ ایمانی را بسبب باز-گردانیدن امور بغیر خدا فاسد میکند. دراین صورت اینگونه افعال بنسبت زیان آنها حرام است.

و اگر افعالمان نه برای مامهم باشند و نه زیانی برسانند آنوقت بهتر نیست آنها را برای تقرب بخدا فرو گذاریم؟ چه« درخبر است»:

از حسن اسلام شخص این است که کاری را که باو مربوط نیست ترك گوید ازاینرو شریعت ساحری وطلسمات و شعبده را دریك باب قرار داده زیرا همهٔ آنها زیان بخش هستند و این باب را به عنوان حرام وممنوع اختصاص داده است.

و اما فرق میان معجزه و ساحری در شریعت بر حسب گفتار متکلمان بتحدی باز میگردد و تحدی عبارت از دعوی وقوع معجزه بر وفق مدعاست.

و (متکلمان) گفته اند[2]: و روی دادن معجزه بر وفق دعوی کاذب ممکن نیست

---

۱ - و بطل ماکانوایعملون .س ۷، (الانعام) آ ۱۱۵، ۲ - و ساحر از اینگونه تحدی رو-گردان است و بدین سبب معجزه از وی صادر نمیشود. (چاپهای مصر و بیروت).

زیـرا دلالت معجزه بر صدق دلالت عقلی است چه صفت نفس آن تصدیق است و بنابراین اگر با دروغ وقوع یابد، راستگو مبدل بدروغگو خواهد شد و این‌محال است. و ازاینرو معجزه ازکاذب مطلقا صادر نمیشود.

و اما فرق میان معجزه وساحری در نزد حکما چنانکه‌یاد کردیم همان‌فرق میان خیر و شر در نهایت دو طرف است چنانکه از جادوگر یا ساحر خیر صـادر نمیشود و آنرا در موجبات خیر بکار نمیبرد و از صاحب معجزه شر صادر نمیگردد و آنـرا در موجبات شر بکار نمیبرد وگوئی آن دو در اصل فطرتشان در دوطرف نقیض خیر و شر واقع‌شده‌اند. و خداهر که را بخواهد رهبری‌میکند[۱]

فصل

و دیگر از قبیل اینگونه تأثیرات روحی چشم زدن است و آن تأثیریست از نفس شخص چشم شور[۲] هنگامی که بچشم خود یکی از ذوات یا کیفیات را ببیند و آنرا نیکو شمرد و در استحسان خود افراط کند آنگاه از اینگونه نیکو شمردن وشگفتی حسدی بر میخیزد و بدان سلب آن چیز را از کسی که متصف بآن است میطلبد و در نتیجه فسادآن تأثیر می بخشد. و اینگونه چشم زخم رساندن امری‌ذاتی و طبیعی است و فرق میان این جبلت و تأثیرات[نفسانی این است که صدور آن فطری وجبلی‌است، بهیچرو چشم زدن وی تخلف نمیکند و باختیار صاحب آن‌نیست و ممکن نیست آنرا کسب کند،ولی‌دیگر تأثیرات] هرچند برخی ازآنها اکتسابی نیستند لیکن صدورشان باختیار فاعل آنها باز میگردد، و قوه‌ای که در آنها هست فطری است نه خود صدور تأثیر.

---

۱ ـ س : ۲ (بقره) آ، ۱۳۶ ـ پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت پس از آیهٔ مزبور چنین است ؛ و اوست توانای غالب «س ؛ ۴۲ (الشوری) آ ؛ ۱۸» پروردگاری جز او نیست .

۲ ـ ترجمهٔ «معیان» است بمعنی کسی‌که سخت چشم زخم برساند . و در فارسی باینگونه‌کسان چشم شور میگویند .

و بهمین سبب «فقها» گفته‌اند: کسی که با ساحری یا کرامت دیگری را بکشد کشته میشود، ولی کشندهٔ با چشم کردن کشته نمیشود. و این تنها بدان سبب است که این کار وی در شمار اعمال اختیاری باشد که بدان قصد و اراده میکنند یا آنرا فرو میگذارند، بلکه وی در صدور آن بحکم سرشت[1] مجبور است و خدا داناتر است[2].

فصل ۲۳

در دانش اسرار حروف [3]

و در این روزگار این دانش را سیمیا مینامند و این لفظ در اصطلاح صاحبان تصرف متصوفه از طلسمات باین کلمهٔ «سیمیا» نقل شده است و کلمه بنوع استعمال عام در خاص بکار رفته است و این دانش در ملت مسلمان پس از سپری شدن صدر اسلام و ظهور غالیان (غلات) متصوفه پدید آمده است که گروه مزبور متمایل بکشف حجاب حس و پدید آوردن خوارق و تصرفات در عالم عناصر شدند و بتدوین کتب و اصطلاحات و پندارهای خود در بارهٔ تنزل وجود از واحد و ترتیب آن پرداختند و گمان کردند که مظاهر کمال اسماء ارواح افلاك و ستارگان است و طبایع و اسرار حروف در اسماء ساری است و بنابراین طبایع و اسرار مزبور برحسب همین نظام در کائنات هم جریان دارد. و کائنات از آغاز نخستین ابداع در مراحل خود انتقال می‌یابند و اسرار خویش را آشکار میسازند و بدین سبب دانش اسرار حروف بوجود آمده است و آن از شعب علوم سیمیاست نه موضوع آن رامیتوان کاملا تعیین کرد و نه تمام مسائل آنرا میتوان شمرد و محدود ساخت. بونی و ابن‌عربی و دیگر کسانی که آثار آن دو تن را تتبع کرده‌اند در بارهٔ آن تألیفات متعدد دارند

---

۱ - مجبور (نسخهٔ خطی ینی‌جامع) و نسخهٔ خطی B متعلق به‌کاترمر ن . ل: مجبول .

۲ - و خداسبحانه و تعالی به‌آنچه در نهان هست داناتر است و بر ضمایر ونیت‌ها آگاه است. چاپهای مصر و بیروت.

۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست، از «پ» ترجمه شد.

و نتیجه و ثمرهٔ این دانش در نزد ایشان عبارت از تصرف کردن نفوس ربانی در عالم طبیعت بیاری اسماء حسنی و کلمات الهی است که از حروف ناشی میشوند. و این حروف باسراری که در کائنات جریان دارد محیط هستند سپس درماهیت و چگونگی سرّ تصرفی که در حروف[۱] وجود دارد اختلاف کرده‌اند چنانکه گروهی از ایشان آن راز را مزاج ترکیب حروف قرار داده و حروف را بر حسب اقسام طبایع مانند عناصر به چهار گونه تقسیم کرده‌اند و هر طبیعتی بصنفی از حروف اختصاص یافته است که تصرف در طبیعت آن خواه فعلا یا انفعالا بسبب این صنف روی میدهد و ازاینرو حروف برحسب تقسیم عناصر بقانونی صناعی که آنرا تکسیر[۲] مینامند باقسام: آتشی و هوائی و آبی و خاکی منقسم شده است چنانکه (الف) به آتش و (ب) به هوا و (ج) به آب و (د) به‌خاك اختصاص یافته است و بهمین ترتیب باز پی در پی حروف را به عناصر تقسیم میکنیم تا پایان پذیرند و بنابراین برای عنصر آتش هفت حرف الف، ها، طاء، میم، فا. شین[۳] و ذال و برای عنصر هوا نیز هفت حرف: با، واو، یا، نون، تا، ضاد و ظاء[۴] و برای عنصر آب هم هفت حرف: جیم، زا، کاف، سین[۵] قاف[۶] تا وظا. و برای عنصر خاك نیز هفت حرف: دال، حاء، لام، عین، راء، خاء و غین[۷] تعیین کرده‌اند. و حروف آتشی را بدفع بیماریهای سرد (بارد) و دو چندان کردن قوهٔ حرارت اختصاص داده‌اند، اما در جائی که دوچندان کردن حرارت چه بطور حسی «بفعل» یا حکمی «بقوه» لازم شود چنانکه در جنگها و خونریزی و کشتار دو برابر کردن قوای مریخ اقتضا میکند.

---

۱ - ترتیب طبایع حروف از نظر دانشمندان مغرب بجز ترتیبی است که در نزد دانشمندان مشرق و از آن جمله غزالی متداول است. چنانکه مغربیان در شش حرف از حروف جمل نیز با مغربیان اختلاف دارند و صاد در نزد آنان با «۶۰» و ضاد با «۹۰» و سین با «۳۰۰» و ظا با «۸۰۰» و غین با «۹۰۰» و شین با «۱۰۰۰» برابر است. «ازگفتار نصر هورینی» این حاشیه در چاپ پاریس نیست.

۲ - رجوع به حاشیهٔ ص ۲۲۷ ج ۱ همین ترجمه شود.

۳ - سین (ن. ل).

۴ - ظا در چاپ پاریس نیست وفقط شش حرف است، ولی در نسخهٔ خطی «ینی جامع» وجود دارد.

۵ صاد (ن، ل).

۶ - تاوغین (ن، ل).

۷ - شین (ن، ل).

و حروف آبی را نیز برای دفع بیماریهای گرم از قبیل تبها و جز آن و دوچندان کردن قوای بارد تعیین کرده‌اند لیکن در جائی که دو برابر کردن آن بفعل یا بقوه ایجاب کند مانند دو برابر کردن قوهٔ ماه. و امثال اینها.

و برخی سرّ تصرفی را که در حروف یافت میشود از نسبت عددی دانسته‌اند زیرا حروف ابجد چه از لحاظ وضع و چه از نظر طبیعت بر اعدادی دلالت میکنند که معمولا بآنها اختصاص یافته‌اند وازاینرو بخاطر تناسب اعداد میان حروف نیز تناسب مستقلی وجود دارد چنانکه میان (ب) و (ك) و (ر) چنین تناسبی هست، زیرا هر يك از سه حرف مزبور در مرتبهٔ خود بر دو دلالت میکند بدینسان که (ب) در مرتبهٔ آحاد و (ك) در مرتبهٔ عشرات و (ر) درمرتبهٔ مئات، دو را نشان میدهند مانند تناسبی که میان (د) و (م) و (ت) یافت می‌شود، زیرا هرسه عدد مزبور در مرتبهٔ خود بر چهار دلالت میکنند. ومیان چهار و دو نسبت دو برابر بودن است. و برای اسمها هم وفق‌هائی «طلسمها» درست کرده‌اندچنانکه از اعداد طلسم و وفق میسازند و هر صنفی از حروف بدسته‌ای از وفقهائی که از حیث عدد شکل یا عدد حروف مناسب آنهاست اختصاص دارند و تصرف سرّ حرفی وسرّ عددی بسبب تناسبی که میان آنها وجود دارد باهم در آمیخته است.

ولی فهمیدن سرّ تناسبی که میان این حروف و ترکیبات طبایع یا میان حروف و اعداد بر قرار است امری دشوار بشمار میرود، زیرا از نوع دانشها و قیاسها نیست بلکه مستند و دلیل آن در نزد ایشان ذوق و کشف است. بونی گوید: «نباید گمان کنی سرّ حروف از مسائلی است که با قیاس عقلی میتوان بدان رسید، بلکه این امر بطریق مشاهده و توفیق الهی است.» و اما تصرف در عالم طبیعت بوسیلهٔ این حروف و اسمائی که از آنها ترکیب میابند و تأثیر یافتن آنها در کائنات ازمسائل انکارناپذیر است، زیرا اینگونه تصرفات بوسیلهٔ بسیاری از آنان (صوفیان) ازراه تواتر بثبوت رسیده‌است. وممکن است کسانی گمان کنند که تصرف اینگروه «درموجودات

اینجهان» با تصرف اهل طلسمات یکسان است در صورتیکه چنین نیست، زیرا بر-
حسب دلایلی که هوی خواهان طلسمات اقامه کرده‌اند حقیقت طلسم و تأثیر آن ،
قوائی روحانی از «منبع» جوهر قهر است و این قوه در هرچه برای آن فراهم
میآید بصورت قهر و غلبه عمل میکند و تأثیر آن بیاری اسرار آسمانی و نسبتهای
عددی و بخوراتی‌است که روحانیت را بسوی طلسم میکشد در حالیکه با همت آن
قوهٔ «روحانی» را نیرو می بخشند[۱].

و فایدهٔ آن ربط دادن طبایع برین «علوی» بطبایع فرودین «سفلی» است .
و به عقیدهٔ اهل طلسمات مانند خمیره‌ای مرکب از مواد زمینی و هوائی و آبی و
آتشی است که در مجموعهٔ آنها پدید میآید. و آنچه در آن حاصل میشود تغیر
می‌پذیرد و در ذات آن‌تصرف میکند و آنرا بصورت خود در میآورد . اکسیر نیز
برای اجسام معدنی مانندخمیره‌ای است که از راه استحاله به‌هرمعدنی سرایت کند
آنرا بذات‌خودمبدل‌میسازدو بهمین‌سبب‌میگویندموضوع کیمیاجسد درجسداست،زیرا
کلیهٔ اجزای اکسیر جسمانیست. و در خصوص طلسم میگویند: موضوع آن روح
درجسد است، زیرا خاصیت طلسم‌ربط دادن‌طبایع برین بطبایع‌فرودین‌است. وطبایع
فرودین جسد وطبایع برین روحانی‌هستند. و تحقیق درست‌در بارهٔ تفاوت میان‌تصرف
اهل طلسمات و اهل اسماء (متصوفه) هنگامی بدست میآید که بدانیم کلیهٔ تصرفات
در عالم طبیعت اختصاص به نفس انسانی وهمت‌های بشری دارد،زیرا نفس انسانی
بر طبیعت محیط و بالذات بر آن فرمانرواست؛لیکن تصرف اهل طلسمات در این
است که روحانیت افلاك را فرود آورد و آنهارا باشکال یا نسبت‌های عددی ارتباط
دهد تا بسبب آن نوعی ترکیب حاصل آید که به طبیعت خود به‌استحاله پردازد و
باآنچه در آن حاصل آمده است مانند خمیره تأثیر بخشد و تصرف اهل اسماء

۱- دسلان مینویسد : «من این عبارت را کلمه بکلمه ترجمه کردم، زیرا نه تئوری آن قابل فهم‌است
و نه متکی باصول و قواعدی فنی است مترجم ترک نیز بعین همان لغات عربی را بکار برده است .»

(متصوفه) بسبب استعدادی است که برای آنان در نتیجهٔ مجاهده و کشف نورالهی و مدد ربانی حاصل میشود و آنگاه از اینراه طبیعت را چنان مسخر فرمـان خود میسازند که فرمانبر آنان میشود و بهیچرو از ارادهٔ آنان سرپیچی نمیکند.

و بیاری قوای فلکی و جز آن نیازمند نیستند، زیرا مددی که بآنان میرسد ازاینگونه یاریهای برتر است. و اهل طلسمات به‌اندکی ریاضت نیازمندانند تابرای فروآوردن روحانیت افلاك سودمند افتد و چقدر وجهٔ ریاضت را آسان میشمرند ودرآن سهل‌انگاری میکنند. برعکس اهل‌اسماء (متصوفه) کـه ببزرگترین ریاضتها همت میگمارنـد و ریاضت ایشان بقصد تصرف در کائنات نیست، زیرا چنین قصدی بمنزلهٔ حجاب است «میان ایشان و حقیقت» بلکه تصرف بـرای آنان بطور عرضی «نه اصلی» وهمچون کرامتی ازسوی خدانسبت بایشان است وبنابراین اگرصاحب اسماء (صوفی) از معرفت اسرار خدا و حقایق ملکوت کـه نتیجهٔ مشاهده و کشف است کوتاهی ورزد و تنها بـه مناسبات میان اسماء و طبایع حـروف و کلمات اکتفا کند و ازاین حیث بتصرف پـردازد. که بنابرآنچه مشهور است، چنین کسانی اهل سیمیا هستند ــ آنوقت تفاوتـی میان او و اهل طلسمات نخواهد بـود؛ بلکه شیوهٔ صاحب طلسمات هم از وی اطمینان‌بخش‌تر بشمار خواهـد رفت، زیرا وی باصولی طبیعی و علمی و قوانین مرتبی رجوع میکند.

لیکن اگر صاحب اسرار اسماء کشفی را که بدان بـرحقایق کلمات و آثار مناسبات آگاه میشود بعلت عدم خلوص وصمیمیت در وجهه از دست بدهد وقانونی برهانی هم از علوم مصطلح در دست نداشته باشد که بدان متکی شود. دراینصورت حال او در مرتبه‌ای ضعیف‌تر از اهل طلسمات هم قرار خواهد گرفت.

و گاهی‌صاحب‌اسماء «صوفی»قوای کلمات‌واسماء را باقوای‌ستارگان ممزوج میسازد و برای ذکر اسماء حسنی یا آنچه از و فقهای (طلسمات) آن ترسیم میکند وبلکه‌هم‌برای کلیهٔ اسماء اوقاتی (ساعات مناسبی‌برای پر کردن طلسم) برمیگزیند

و این اوقات باید از مواقع سعد و حظوظ ستارگانی باشد که مناسب آن اسم‌هستند چنانکه بونی این‌عمل را در کتاب خود موسوم به (انماط) انجام داده است[۱]. واین مناسبت بعقیدهٔ ایشان از پیشگاه حضرت عمائـی[۲] است و آن مرتبهٔ بـرزخ کمال اسمائی میباشد.

و تقسیم آن مناسبت بـر حقایق «موجودات» از آن مرتبه فرود میآید بی‌آنکه هیچگونه تغییری در آن روی دهد و همچنانکه مناسبت در آن مرتبه هست بر موجودات فرود میآید.

و اثبات این مناسبت در نزد ایشان تنها بحکم مشاهده است و هرگاه صاحب اسماء ازاین مشاهده کوتاهی ورزد و این مناسبت را بتقلید از دیگران «صاحبان‌طلسمات» فروگذارد، آنوقت عمل او بمثابهٔ عمل صاحب طلسم خواهد بود، بلکه چنانکه یاد کردیم شیوهٔ اهل طلسم از وی مستحکمتر است.

همچنین گاهی صاحب طلسمات عملیات خویش و قوای ستارگان را با قوای دعاهائی ممزوج میکند واین دعاها از کلمات مخصوصی برای مناسبت میان کلمات وستارگان ترکیب میشود اما مناسبت دعاها در نزد ایشان مانند مناسبتی نیست که صاحبان اسماء درحال مشاهده بدان آگاهی می‌یابند، بلکه‌دعاهای صاحبان‌طلسمات به‌اموری راجع میشود که اصول روش جادوگری آنان اقتضا میکند از قبیل تقسیم ستارگان بجمیع موجوداتـی که در عوالم آفرینش یافت میشود مانند جوهرها و عرض‌ها و ذات و معنی‌ها[۳] و حروف اسماء را هـم از جملهٔ این موجودات بشمار میآورند و به هریك از ستارگان قسمتی‌ازاین موجودات را اختصاص داده‌اند واین قواعد را برمبانی شگفت‌آور منکری مبتنی کرده‌اند مانند: تقسیم سوره‌ها و آیات

---

۱ ـ دسلان مینویسد: بونی در مجموعهٔ بزرگ موسوم‌به‌شمس‌المعارف نیز این نکته را در نظرگرفته و ساعات هرطلسمی رامعین کرده است. ۲ ـ ظاهراً مرتبهٔ حضرت عمائی، برزخی است میان عالم مادی و عالم روحانی و حقایقی که در آنجا قدرت فضیلت کامل و صحیح بدست میآورند.رجوع به حاشیهٔ ص ۹۸۶ شود. ۳ ـ معادن. (ن . ل).

قرآن برهمین شیوه چنانکه مسلمهٔ مجریطی در «الغایه» این روش‌را بکاربرده‌است. و آنچه ظاهر کیفیت کتاب «انماط» (بونی) نشان میدهد وی هم این شیوه را در نظر گرفته است، زیرا اگر کسی کتاب «انماط» رامورد بررسی قراردهد و دعاهائی را که در آن مندرج است مشاهده کند و تقسیم آنها را بر ساعات ستارگان‌هفتگانه در نگرد وسپس کتاب الغایه را بخواند وقیام‌های ستارگان را موردمطالعه قراردهد یعنی دعاهائی را که‌بهر ستاره‌ای اختصاص دارد و آنها را قیام‌های ستارگان مینامند بعبارت دیگردعا و مناجاتی که بدان‌برای منظورخودقیام میکند. آنوقت بدین ادعا گواهی خواهد داد. «مطابقت میان دو کتاب الغایه و انماط» و این مطابقت راخواه در ماده و اصول مطالب او وخواه در تناسبی که در اصل ابداع و برزخ[1] علم‌وجود دارد میتوان بدست آورد و بتمام نکاتی که ما تذکر دادیم حکم کرد.

و هردانشی را که شرع حرام کرده نمیتوان منکر ثبوت آن شد، زیرا ثابت شده است که جادوگری و سحر واقعیت دارد باآنکه حرام میباشد، ولی مارا بس است همان دانشهائی که خدا آنها را بما آموخته است. و بجز اندك از دانش‌اعطا نشدید.[2]

[(تحقیق و نکته) چنانکه ثابت شد سیمیا نوعی سحر و جادوگری است که از راه ریاضتهای‌شرعی حاصل میشود، چه در صفحات پیش یادآور شدیم که تصرف درعالم هستی برای دوگونه از اصناف بشر روی میدهد و آنها عبارتند از پیامبران و تصرف ایشان‌بقوهٔ خدائیست که ایزد آنانرا فطرةً برآن آفریده است و گروه دیگر ساحرانند و تصرف آنان بقوه‌ای نفسانی است که برآن سرشته شده‌اند.

وگاهی هم برای اولیا تصرفی دست میدهد و اکتساب آن بسبب مجموعهٔ عقاید ایمانیست که ازنتایج تجرید است، ولی آنها قصد تحصیل آنرا ندارند، بلکه

---

۱ - در همهٔ نسخه‌ها چنین است. دسلان ومترجم ترك نیز بهمین صورت ترجمه کرده‌اند.

۲ - وما اوتیم من‌العلم‌الاقلیلا. س، ۱۷ (الاسری)،۸۷ ۳ - این‌فصل درچاپهای مصروبیروت نیست و از چاپ پاریس (از ص ۱۴۴ تا ص ۱۴۷) ترجمه و با نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» مقابله‌شد.

بی آنکه در طلب آن باشند برای ایشان روی میدهد و آنان که راسخ قدم میباشند هرگاه چنین حالاتی برای‌ایشان دست دهداز آن‌دوری میجویند وبخدا پناه‌میبرند؛ چنانکه گویند بایزید بسطامی شب هنگام بکنار دجله رسید و سر دوپا بنشست، ناگاه دو کنارهٔ رود برای اوبهم پیوست اما اوبخدا پناه برد و گفت: بهرهٔ‌خویش‌را ازخدا دربرابر دانگی نمیفروشم. ودر کشتی نشست وهمراه ملاحان از رود گذشت.

واما دربارهٔ سحر وافسون باید دانست کسانیکه فطرةً افسونگرند ناگزیر باید ریاضت بکشند تاآن استعدادرا ازمرحلهٔ قوه بفعل برسانند و گاهی بطورغیر-فطری و از راه اکتساب، افسونگری را میآموزند و اینگونه بجز افسونگری فطریست والبته دراین گونه هم باید مانند نوع نخستین بممارست وتمرین درریاضت بکوشند. و اینگونه ریاضتهای مخصوص ساحری معروف‌است و انواع و کیفیات آنها را مسلمهٔ مجریطی در کتاب «الغایه» و جابربن‌حیان در رسایل خود آورده و دیگران هم در بارهٔ آنها گفتگو کرده‌اند و بسیاری از کسانیکه قصد اکتساب ساحری دارند آنها را بکار میبرند و ریاضتهای مزبور را موافق قوانین و شرایط آنهامیآموزند،[1] ولی ریاضتهای ساحرانه‌ایراکه‌پیشینیان‌انجام‌میدادندپر از کفریات

---

۱ - از اینجا تا پایان فصل مطالب نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» با چاپ پاریس اختلاف دارد و ترجمهٔ آن (از ورق ۲۱۷ و ۲۱۸ نسخهٔ عکسی مزبور) چنین است: و بسیاری از مردم آهنگ حصول تصرف میکردند، ولی از ممارست در سحر و نام و وضع آن اجتناب میورزیدند و برای این منظور ریاضت شرعی خاصی از قبیل ادعیه و اذکاری که مناسب ریاضت ساحری بود از نوع توجه و جنس کلمات برمیگزیدند و وقت طوالع را برحسب روش آن گروه تعیین میکردند و در وجههٔ خود از قصد ضرر دوری میجستند تا ازاین راه ازسحر پرهیز کنند اما آنها بسی ازمرحله دور بودند،زیرا وجهه‌ایکه بقصد تصرف باشد، خود عین سحر است.

گذشته از اینکه اگر بیندیشیم‌ریاضت آنان بریاضت ساحری منجر میگردد و ازمیان کلمات آنگروه برگزیده میشود چنانکه در انماط بونی و بلکه سایر کتب او این نکته‌را می‌یابیم.

و اما اگرکسانی بغلط گمان کنند که چنین‌ریاضتی‌برای حصول تصرف مشروع است، باید از آن پندار برحذر بود و لازم است بدانیم که‌تصرف ازآغازآن نامشروع است و اکابراولیا از آن دوری می‌جسته‌اندو اولیائیکه آهنگ آن میکرده‌اند بفرمان (خدا) از قبیل الهام یا جز آن بوده است.

گذشته ازاینکه‌تصرف‌اولیا بوسیلهٔ کلمهٔ‌ایمانی‌بوده‌است نه‌بقوهٔ‌نفسانی‌چنین‌است‌تحقیق‌علم‌سیمیا. و این‌علم چنانکه دیدیم ازشعب و فنون سحراست. وخدا بکرم خود راهنمای‌آدمی بسوی‌حقیقت‌است.

بودمانند اینکه بستارگان روی میآوردند و انواع ادعیه برای آنها میخواندند و دعاهای مزبور را «قیامات» مینامیدندتااز این راه روحانیت ستارگان را جلب کنند. دیگر از ریاضتهای کفرآمیز آنان این بود که درربط دادن فعل به طالعهای نجومی و بمقابلهٔ ستارگان در برجها برای تحصیل اثر مطلوب اعتقاد داشتند وجز خداعوامل دیگری را مؤثر میشناختند و ازاینرو بسیاری از کسانیکه قصد تصرف در عالم کائنات داشتند ازاین شیوه پرهیز کردند و برای بدست آوردن آن راهی برگزیدند که آنانرا از نزدیکی بکفر و ممارست در آن دور سازد و ریاضتهای مزبور را بوسیلهٔ ذکرها و تسبیحها و دعاهائی از قرآن و احادیث نبوی بصورتی شرعی درآوردند تا آنانرا بشناختن قسمتهائی که برای حاجت ایشان مناسب است رهبری کند وچنانکه در صفحات پیش یاد کردیم آنها مجبور بودند همهٔ موجودات عالم را به ذوات و صفات و افعال برحسب آثار ستارگان هفتگانه تقسیم کنند و باهمهٔ اینها برای تقسیم موجوادت مزبور روزها وساعات مناسب با آن تقسیم را جستجومیکردند و این عملیات را درزیر ریاضتهای شرعی نهان میساختند تا مبادا به ساحری معلومی که کفر است آلوده شوند یابدان نزدیک گردند و برای تعمیم وخلوص آنها بوجههٔ شرعی متوسل میشدند چنانکه بونی در کتاب «انماط» و دیگر کتب خود و کسانی جز او بدین شیوه گرائیده و آنرا «سیمیا» نامیده‌اند تا بدین وسیله بطور مبالغه‌آمیزی ازنام ساحری پرهیز کنند، ولی آنها درحقیقت همان معنی ومفهوم ساحری را پیش گرفته‌اند هرچند وجههٔ شرعی آنرا بدست آورده‌اند و چندان هم ازاعتقاد به تأثیری جز خدا دور نشده‌اند.

گذشته ازاین آنها برآنند که درعالم کائنات تصرف کنند در صورتیکه ازنظر شارع چنین تصرفی حرام و ممنوع است.

و اما تصرفی که از راه معجزات برای پیامبران روی داده است بامر خدا و خواست او بوده است و آنچه برای اولیاء پدید آمده است نیز بفرمان خداست

که در ایشان از راه آفریدن علم ضروری بوسیلهٔ الهام و جز آن حاصل میشود و آنها هیچگاه بی اذن خدا درصدد کسب آن بر نمی آیند. پس نباید به‌زراندودیهای این گروه در بارهٔ علم‌سیمیا اعتماد کرد، چه این‌علم چنانکه یاد کردم ازفنون‌ساحری و توابع آن است و ایزد به کرم خود راهنمای آدمی بسوی حقیقت است.]

فصل

و از فروع دانش سیمیا بعقیدهٔ آنان استخراج پاسخها از پرسشهاست. و این امر بوسیلهٔ روابطی است که میان کلمه‌های مرکب از حروف «یعنی نوشتنی» بر-قرار است و بتوهم آنها، این روابط اساس معرفت مسائلی است که میکوشنددر بارهٔ آیندهٔ کائنات بدست آورند و گفته‌های ایشان تنها به معماها و مسائل بغرنج و نامفهوم شباهت دارد. و ایشان را در این باره سخنان بسیاری از قبیل (ادعیه) و اوراد است.

و شگفت آورتر از همه زایچهٔ عالم سبتی است که ذکر آن گذشت[۱].

[و در اینجا بیاد کردن نکاتی می‌پردازیم که در بارهٔ چگونگی عمل کردن باین زایچه میباشد و قصیدهٔ منسوب به سبتی را که بگمان ایشان در این باره است میآوریم و سپس صفت زایچه][۲]. و دایره و جدولی را که در پیرامون آن میکشند یاد میکنیم آنگاه به کشف حقیقت آن می‌پردازیم و ثابت میکنیم که زایچهٔ مزبور ازمسائل غیبی نیست، بلکه تنهامطابقت میان سؤال وجواب‌است که ازاسلوب‌خطابی آن بدست می آید و [آن از اشعار نمکین «ملح»[۳] است و در استخراج پاسخ از پرسش بصناعتی که آنرا تکسیر مینامند شگفت‌آور است][۴].

---

۱ - رجوع به ص ۲۱۹ ببعد شود. ۲ - از چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

۳ - در متن نسخهٔ خطی «ینی جامع» ملحةمن‌الملح است و ظاهراً تحریفی دراین ترکیب روی داده و اصل ملحمةمن‌الملاحم بوده است. ۴ - و خدا توفیق دهنده است؛ (ن.ل)

و در صفحات پیش بدان اشاره کردیم.

و ما روایتی در دست نداریم که در صحت این قصیده بدان متکی شویم. منتها سعی کردیم صحیح‌ترین نسخه را بظاهر امر بدست آوریم[1] وقصیده این است:

توضیح مترجم

بقیهٔ این فصل از این رو که مؤلف از صفحهٔ ۲۱۹ تاصفحهٔ ۲۳۰ همین ترجمه در بارهٔ این زایچه و طرز بکار بردن آن بتفصیل گفتگو کرده و بدلایلی که یاد خواهد گردید ترجمه نشد و برای توضیح متذکر میگردد که مؤلف در این فصل عین قصیدهٔ سبتی[1] را که برحسب چاپ پاریس ۱۰۸ و برطبق نسخهٔ خطی «ینی جامع» ۱۱۵ و بنابر چاپ دارالکتاب اللبنانی ۱۱۶ بیت است نقل کرده و در اواسط ابیات عبارات منثوری از قبیل «سخن در بارهٔ استخراج نسبت و کیفیت اوزان و مقادیر مقابل آنها. و قوهٔ درجهٔ ممیّزه[2] نسبت به موضع معلق امتزاج طبایع، وعلم طب یاصناعت «کیمیا». و«طب روحانی». «و مطالع[3] شعاعات درموالید پادشاهان و شاهزادگان». و «انفعال روحانی و انقیاد ربانی». و «مقام محبت و میل نفوس. و مجاهدت و طاعت و عبادت و حب و تعشق و فنا و توجه و مراقبت و حلة[4]«دائمة الفعال طبیعی». و وصیت و تنجیم.[5] و ایمان و اسلام و تحریم و اهلیت[6]» وجزاینها بعنوان سر فصلهائی بالای ابیاتی معین دیده میشود و گذشته ازاین در ذیل یابالای ابیات خاصی از قصیدهٔ مزبور فرمولهای رمزی و معماها و حروف مقطع و ارقام گوناگونی آمده‌است وپس از پایان ابیات ورموزمزبور شرحی ذیل عنوان: «طرز-

---

۱ – در صفحهٔ ۲۲۵ مؤلف یکی از اشعار این قصیده رانقل‌کرده وآنرا بمالك بن وهیب نسبت‌داده است و حاجی خلیفه هم در کشف‌الظنون شعر را بمالك بن وهب منتسب کرده، ولی در این فصل قصیده را به سبتی نسبت میدهد و مطلع قصیده هم‌حاکی است که گویندهٔ آن سبتی میباشد چه‌قصیده بدینسان آغاز میشود: یقول سبتی و یحمد ربه مصل علی هاد الی‌الناس ارسلا

۲ – متمیزه. (ن.ل). ۳– مطاریح (ن.ل). ۴– خلة (ن.ل). ۵ – تختم. ختم – حم –(ن.ل). ۶– وابهلیت (ن.ل).

کار استخراج پاسخهای پرسشها از زایچهٔ عالم بحول و قوت خدا» دیده میشود ودر آغاز این فصل مؤلف میگوید: برای هر پرسش میتوان ۳۶۰ پاسخ بدست آورد آنگاه در بارهٔ ارزش حروف و ارقامی که در جدولها نوشته شده توضیحاتی داده و بتفصیل طرز کار بدست آوردن پاسخ را بیان کرده است.

و برای آزمایش این سؤال را مطرح کرده است که: آیا علم زایچه جدیداست یا قدیم؟ و بر حسب نظریهٔ مندرج در این فصل هر مسئله‌ای ۳۶۰ جواب دارد زیرا یکی ازموادی که باید درپاسخ داخل گردد و بدان‌عمل‌شود به‌اصطلاح‌منجمان طالع است ومؤلف بعنوان طالع نخستین درجهٔ قوس را بر گزیده سپس بتفصیل‌طرز عمل این موضوع را بدین سان بیان کرده است: حروف وتررأس‌القوس و نظیر آن از رأس الجوزا و سوم آن وتر رأس‌الدلو را تا حدمرکز قرار میدهیم و حروف سؤال را بدان میافزائیم و به شمارهٔ آن در مینگریم حد اقل آن ۸۸ و حداکثر آن ۹۶ میباشد که مجموع دور صحیح است بنابراین در سؤال ما ۹۳ حرف بوده‌است و اگر افزون بر ۹۶ حرف باشد سؤال را مختصر میکنیم بدان سان که جمیع ادوار دوازده گانهٔ آنرا ساقط می کنیم و باقیماندهٔ آنرا نگاه می‌داریم. در سؤال ما هفت دور باقی بود تا هنگامی که طالع به ۱۲ درجه نرسد ۹ را در حروف ثبت کن‌لیکن اگر طالع به ۱۲درجه برسدآنوقت نه برای آن شماره‌ای ثبت میشود و نه دوری. سپس‌اعدادآنرا نیز باید ثبت کرد بشرط آنکه طالع در وجه سوم از بیست و چهار افزون گرددآنگاه طالع که واحد است و سلطان طالع که چهار است و دور اکبر که واحد است نیز ثبت میشود و باید طالع و دور را که در این سؤال دو می باشند جمع کرد و آنچه را از آن دو خارج می‌ماند بایددر سلطان برج که به هشت‌میرسد ضرب کرد و باید سلطان را به طالع افزود آنگاه پنج میشود. بنابراین هفت اصل پدید میآیدو آنچه از ضرب طالع ودور اکبر درسلطان قوس بدست آید تاهنگامی که به ۱۲ نرسد بایدآنرا در ضلع هشت پائین جدول در حال صعود داخل کرد.

این عمل همچنان بتفصیل تمام ادامه می‌یابد تا حرفی بدست میاید و آنرا یادداشت میکنند سپس دو باره عمل را ادامه میدهند و درباره‌ٔ تمام حروفی که سؤال را تشکیل میدهند عمل‌میکنند بدین‌سان حروفی‌مجزا بدست می‌آید که‌میتوان آنها را با یکی از ابیات قصیده تطبیق کرد بدین‌ترتیب حروف را چنانکه بتوان‌از آنها کلمات عربی بدست‌آورد بهم می پیوندند، ولی باید در نظمی که هنگام عمل بدست‌آمده کوچکترین تغییر داده نشود. این کلمات حاوی جواب است و جواب یکی از ابیات همان قصیده خواهد بود این است جوابی که‌ابن‌خلدون دربارهٔ‌سؤال زایچه بدست‌آورده است:

ترو‌حن روح‌القدس ابرز سرها

لادریس فاسترقابها مرتقا العلا

از این شعر چنین فهمیده میشود که زایچه دارای ریشه‌ای بسیار قدیمی‌است و مخترع آن ادریس بوده است که بعضی از علمای اسلام او را با اخنوخ Enoch یکی میدانند بقیهٔ فصل نیز بعملیات دیگری اختصاص یافته است که با همین مسئلهٔ زایچه میتوان آنها را انجام داد و فصل با عبارتی پایان می‌یابد که مؤلف در آن‌طرز کشف روابط اسرارآمیزی را که میان حروف و عناصر چهارگانه وجود دارد بیان کرده است دسلان مترجم مقدمه بفرانسه نیز از ترجمهٔ این قسمت صرف نظر کرده است و مینویسد: با اینکه این فصل از آغاز قصیدهٔ سبتی پر از اصطلاحات و عبارات آمیخته به معما و مطالب بسیارپیچیده و تصورات موهوم بود، من به‌امکان ترجمهٔ آن معتقد بودم و مخصوصاً بسیار علاقه داشتم عمل طولانی و بسیار مفصلی را که مؤلف توسط آن بیافتن این جواب موفق گردیده است‌ادامه دهم و آنراخود نیز محقق سازم و بهمین قصد به مقابلهٔ متن چاپ پاریس و نسخه‌های خطی(C و D) با چاپ بولاق آغاز کردم آنگاه دریافتم که من نسخهٔ صحیحی از این قصیده که کاترمر آنرا دیده بوده است در دست ندارم گو اینکه وی نیز بمیزان وسیعی در

چاپ خویش نسخه بدل بدست داده بود. نسخه‌های خطی کتابخانهٔ سلطنتی و چاپ بولاق نیز نسخه بدلهای فراوان دیگری بر آن افزود و متن همین منظومه که از روی نسخهٔ خطی قسطنطنیه توسط مترجم ترك در دسترس قرار داده‌شده بود درسهای جدید دیگری بمن آموخت و تعدادفراوانی نسخه بدل که بوسیلهٔ این دانشمند داده شده بود برشمارهٔ پیشین افزودنسخه‌های خطی به‌شماره‌های ۱۱۶۶ و ۱۱۸۸ کتابخانهٔ سلطنتی دارای شرحهای مختصری در بارهٔ زایچه بود و در آنها نیز نسخهٔ دیگری از منظومه مشاهده شد و از این راه نیز ابیات و درسهای تازه‌ای آموختم وقتی باین تعداد عظیم نسخه بدلها مجهز شدم کوشیدم‌این متن را که بر اثر بی اعتنائی وجهل نساخ قلب ماهیت کرده بود از نو تصحیح کنم اما دیدم با تمام این وسایل‌نمیتوانم نتیجهٔ رضایتبخشی بدست آورم.

جمله‌های پیچیده‌ای که سبتی دراین قصیده بکار برده بود تا بوسیلهٔ آنهامعنی قصیده را مبهم سازد، بطرزی ناصحیح نوشته شده بود بطوری که تصحیح آنها غیر ممکن مینمود و با وجود نسخه بدلهای بیشماری که در دست داشتم، بنظرم آمد که باید از دست زدن بدین ترجمه صرف نظر کنم،زیرا کوشیدم‌شخصاً برطبق‌توضیحاتی که ابن خلدون داده بود عمل کنم و طرزکار آنرا بفهمم، اما پیش از مشغول شدن باین‌کار متوجه شدم که‌باید نسخه‌ای از زایچه زیر نظر داشته باشم و موضوع شگفت این است که هیچیك از نسخ خطی و چاپهای موجود آنرا نداشت یك نسخهٔ خطی کتابخانهٔالجزیره چند دایرهٔ جدول‌مانند داشت، ولی هیچیك باتوضیحاتی که‌ابن‌خلدون داده بود مطابقت نمیکرد. چندی بعد ترجمهٔ ترکی مقدمه توسط جودت‌افندی بدستم افتاد و در آن صفحه‌ای بزرگ یافتم که بر هردو روی آن دو جدول یکی مدور و دیگری مربع چاپ شده وذیل جدول مربع نوشته شده‌بود (زایرجة‌العالم) جدول نخستین که از دوایر متحدالمرکز تشکیل شده بود بوسیلهٔ اشعاری قسمت گردیده و چهار دایرهٔ کوچکتر در درون آن بود و در داخل دایرهٔ درونی

عدهٔ بسیاری ارقام و حروف و رموزی که بعضی از آنها به‌الفبای رمزی موسوم به «رشم‌الزمام» و بقیه به‌الفبای موسوم به «رشم‌الغبار» نوشته شده بود دیده میشد جدول دیگر بصورت‌مربع‌و بوسیلهٔ‌خطوط موازی‌بچند هزارخانه«بیش ازهفت‌هزار» تقسیم شده بود که تقریباً نیمی از آنها حاوی ارقام حروف و رموز بود سرانجام فکر کردم وسیله‌ای را که آرزو کرده بودم یافتم دوباره متن ابن‌خلدون رابدست گرفتم و برای عملی که شرح داده بود مشغول تحقیق شدم بزودی دریافتم که این جدولها نیز نتایجی‌را که مؤلف بیان کرده‌است بدست نمیدهد آنگاه در بارهٔصحت زایچهٔ عالم شك‌وتردید بمن دست داد و جدول مربع شکل را با توضیحات مقدمه تطبیق کردم و دیدم که بجای داشتن هفت‌هزارو دویست و پنج خانه بیش از هفت هزار وچهل خانه ندارد و سه ستون‌پنجاه‌خانه‌ای آن مفقود شده است این قضیه‌امید بنتیجه رسیدن کوشش مرا بنومیدی مبدل ساخت، زیرا محققاً من آن جدولی‌را که ابن‌خلدون مطالب خودرا از روی آن شرح داده بود در دست نداشتم گذشته ازاین نسخه‌های خطی و چاپی در بسیاری از اعداد و رموز باهم تطبیق نمیکرد تمام این اغلاط که بدانها اشاره کردم و پیچیدگی موضوع‌و ابهامی که سراسر قسمتهای متن رافرا گرفته‌بود وخاصه‌نبودن نسخهٔ خوبی ازجدولهامرا ازکاری که نتیجهٔ رضایت‌ـ بخشی در بر داشته باشد مأیوس کرد واین امر بسیار قابل تأسف نیست، زیرااصول موضوع نیز از لحاظ واقعیت یا از نظر علمی دارای اهمیتی نیست وسبتی هنگامی که این مسئله را طرح می کرده محققاً چیزی جز اغفال خوانندگان خود در نظر نداشته است.[1]

۱ـ بقیهٔ فصل مزبورکه ترجمه نشده از ص۹۱۳ تاص ۹۵۰ چاپ دارالکتاب‌اللبنانی (۳۷) صفحه‌را فراگرفته است ـ واتفاقاً در چاپ (ك) فصل علوم‌السحر و الطلسمات‌که مطابق چاپ پاریس ۶۷صفحه میباشد بکلی حذف شده است.

فصل ۲۴
در دانش کیمیا

دراین دانش ازماده‌ای گفتگومیشود که بدان زروسیم به‌روش‌مصنوعی بوجود میآید و عملی که باین نتیجه منتهی میگردد تشریح میشود چنانکه کلیهٔ موالیدرا پس از شناختن ترکیبات و قوای آنها مورد تحقیق‌قرار میدهند تا مگر برماده‌ای دست یابند که برای این منظور مستعد باشد.

کیمیاگران نه تنها در بارهٔ معادن بکنجکاوی میپردازند، بلکه آنها حتی مواد حیوانی مانند: استخوان و پر [ومو] و تخم و مدفوع آنها را هم بآزمایش میگذارند.

آنگاه اعمالی را تشریح میکنند که بوسیلهٔ آنها این ماده از قوه بفعل در میآید. حل کردن اجسام بوسیلهٔ تصعید[۱] و تقطیر[۲] برای بدست آوردن اجزای طبیعی آنها و جامد کردن‌مادهٔ مذاب ازراه تکلیس[۳] و نرم کردن جسم سخت بوسیلهٔ هاون و صلایه[۴] ومانند اینها. و بگمان ایشان باکلیهٔ این عملیات جسمی طبیعی بدست میآید که آنرا اکسیر مینامند و این جسم را برهر جسم معدنی فروریزند که در آن استعداد قبول صورت زر یا سیم بیابند و استعداد آن نزدیك به فعل‌باشد، مانندارزیز و روی ومس پس ازحرارت دادن در آتش، تبدیل به‌زرناب میشود.

و هرگاه کیمیاگران بخواهند بصورت رمزو معما اصطلاحات خودرا بیان کنند روح را کنایه از «اکسیر» و جسد را کنایهٔ از «جسم» قابل (یعنی جسمی

---

۱ ـ تصعید (Sublimation) اجزای لطیف بعض ادویه رابتأیید آتش‌منجمد ساختن چنانکه نوشادر و کافور و غیره راکنند از(غیاث). ۲ ـ تقطیر (distillation) قطره قطره چکاندن و از انبیق گذراندن. ۳ ـ بحال آهك در آوردن(Calcination) یا باصطلاح امروز حرارت دادن جسم جامدی درمجاورت هوا. ۴ـ صلایه: سنگ پهن‌که برآن داروسایند یاسنگی‌که بدست‌گیرند و آرد سایند.

که اکسیر را بر آن می افکنند) میآورند بنابراین تشریح این اصطلاحات و صورت عمل صناعی که این اجسام مستعد را بشکل زر و سیم در میآورد، دانش کیمیا می‌نامند. و مردم از روزگارهای قدیم تا این عصر در این دانش بتألیف پرداخته‌اندو چه بسا که گفتارهای مربوط باین دانش را بکسانی نسبت داده‌اند که اهل آن نبوده‌اند و پیشوای تدوین کنندگان در این فن جابر بن‌حیان است وحتی این دانش را باو اختصاص می‌دهندو آنرا دانش جابر مینامند. ووی در این‌دانش (۷۰) رساله نوشته است که همهٔ آنها شبیه به لغز و معماست و میگویند کلید این دانش را کسی بدست نمیآورد مگر آنکه بجمیع مطالب آن رساله ها احاطه‌یابد.

و طغرائی[۱] را از حکمای متأخر مشرق نیز در این باره دیوانها ومناظراتی با اهل آن دانش است و مسلمهٔ مجریطی از حکمای اندلس نیز دراین باره کتابی بنام «رتبة‌الحکیم» نوشته است و آنرا قرین کتاب دیگر خویش در علم ساحری و طلسمات موسوم به «غایة‌الحکیم» قرار داده و گمان کرده است که این دو صناعت نتیجهٔ حکمت وثمرهٔ دانش‌ها هستند وهر که بر آنها واقف نشود، فاقد ثمرهٔ کلیهٔ دانشها وحکمت‌خواهدبود وسخنان مسلمه در کتب مزبور و گفتارهای کلیهٔ مؤلفان این دانش همچون لغزهائی است که فهم آنها بر کسانیکه در اصطلاحات ایشان تمرین و ممارست نکرده باشند دشوار است و ما سبب عدول ایشان را باین رموز و لغزها یادخواهیم کرد و ابن مغیربی[۲] از پیشوایان این فن را کلماتی شعری است مرتب بر حسب حروف الفبا که از بدیعترین نمونه‌های شعر لغزی است و همهٔ آنها بصورت چیستان و معماست و کمتر ممکن است معانی آنها را درك کرد. وبرخی

---

۱ - حسین‌بن‌علی مؤیدالدین ابواسماعیل اصفهانی (۴۵۳ - ۵۱۵)شاعر ودبیر نامور دربارسلجوقیان صاحب قصیدهٔ اصالة‌الرأی‌صانتنی‌عن‌الخطل- وحلیة‌الفضل زانتنی‌لدی‌العطل، معروف به لامیة‌العجم‌که گذشته از استادی در ادب و حسن خط و انشاء ویرا در صناعت کیمیا نیز تألیفاتی است همچون : جامع‌الاسرار و تراکیب الانوار وحقایق الاستشهادات و ذات الفواید والردعلی ابن‌سینا فی‌ابطال‌ الکیمیاء و جز اینها. رجوع به لغتنامهٔ دهخدا شود.

۲ - مغزبی . «ینی».

هم تألیفاتی در این باره بغزالی (رح) نسبت میدهند، ولی نظر آنان درست نیست چه مدارك عالی این مرد بزرگ نه آنچنان بود که بر خطای عمل و طریقهٔ کیمیا-گران واقف نشود تا آن حد که خود هم‌شیوهٔ آنان راپیش گیرد و به کیمیاگری پردازد. وچه بسا که بعضی از شیوه‌ها و گفتارهای این فن را به خالدبن‌یزید بن معاویه نا پسری‌مروان‌بن حکم‌نسبت میدهند، ولی بطور آشکار معلوم است که‌خالد از نسل عرب بشمار میرفته و بروزگار بادیه نشینی نزدیك بوده است و چنین کسی که بکلی از علوم وصنایع بهره‌ای نداشته‌است چگونه میتواند در دانشی که از مقاصد شگفت بحث میکند و مبتنی بر شناختن طبایع اجسام مرکب و ترکیبات و خواص آنهاست بتحقیق‌پردازد، بویژه که کتب‌متفکران این فنون از قبیل‌طبیعیات وطب در آن روزگار هنوز متداول نشده و کسی آنهارا ترجمه نکرده است، مگر اینکه بگوئیم خالدبن‌یزیددیگری که نامش با او شباهت داشته در زمرهٔ اهل این فن و هنر بشمار میرفته است.

و من در اینجا از رسالهٔابوبکر بن بشرون[1] که‌آنرا در این صناعت نوشته‌و برای ابن‌السمح‌فرستاده است نقل‌میکنم‌و آنها هر دو ازشاگردان مسلمهٔ«مجریطی» بوده‌اند و اگر خواننده بشایستگی‌در آن‌بیندیشد برحسب شیوه‌ای که مؤلف‌مزبور در این فن برگزیده از گفتار وی بدان رهبری‌خواهد شد.

ابن بشرون پس‌از ذکر دیباچهٔ رساله که خارج ازمقصودمی‌باشد می گوید: و مقدمات این صناعت شریف را پیشینیان آورده و جمیع آنها را اهل فلسفه روایت کرده‌اند از قبیل: شناختن تکوین معادن و سرشت سنگها و گوهرهای گرانبها و طبایع سرزمین‌ها و اماکن. و شهرت آنها ما را از ذکر آن بازمی دارد.

۱- حاجی خلیفه درکشف الظنون از یکتن سیسیلی بنام ابن‌بشرون گفتگومیکند ومجموعه‌ای به‌وی نسبت میدهد، اگراین شخص همان باشد که ابن‌خلدون از وی نام برده بایدگفت در پایان قرن‌چهارم هجری میزیسته و تحصیلات خود را در اندلس بپایان رسانیده است (از حاشیهٔ دسلان).

اما من برای خواننده از این صنعت مسائلی‌را که مورد نیازمیباشد و نخست باید بشناختن آنها آغاز کند تشریح میکنم.

اهل فن گفته‌اند: شایسته است طالبان‌این‌دانش نخست سه خصلت را بدانند.

۱ ـ آیا کیمیا وجود دارد؟

۲ ـ چگونه حاصل میگردد؟

۳ ـ از چه چیز بدست می‌آید؟

و هر گاه جویندهٔ این دانش سه پرسش یاد کرده را بشناسد و به‌استواری فرا گیرد آنگاه در مطلوب خویش پیروزی می‌یابد و بنهایت آن میرسد.

اما در بارهٔ جستجو کردن و استدلال از بوجود آمدن کیمیا کافی است که خواننده بداند ما برای او مقداری اکسیر فرستاده‌ایم.

و اما اینکه از چه چیزی تکوین میشود. مقصود اهل فن از این‌مسئله جستن حجری است که بوسیلهٔ آن بدست آوردن اکسیر اعظم امکان پذیر میشود هرچند اکسیر به قوه در هر چیزی موجود است.[1] چه‌آن از چهار طبع است، نخست از آنها ترکیب می‌یابد و سرانجام هم بآنها باز میگردد لیکن در برخی از اشیاء اکسیر تنها بقوه‌پدید میآید نه بفعل، زیرا دسته‌ای از اشیاء تجزیه پذیر ودستهٔ‌دیگر تجزیه ناپذیر میباشند واشیائی که تجزیه پذیرند میتوان آنها را بکار برد و مورد آزمایش قرار داد و اکسیر آنها از مرحلهٔ قوه بمرحلهٔ فعل در می‌آید، ولی‌دسته‌ای که تجزیه ناپذیرند بکار نمی‌روند وموردآزمایش قرار نمیگیرند، زیرا اکسیر در آنها تنها بقوه وجود دارد. و علت‌اینکه اشیاءِ مزبور تجزیه ناپذیر میباشنداین‌است که بعضی از طبایع (مواد) آنها سخت باهم در آمیخته وقوهٔ مواد بیشتر آنها بر

---

۱ ـ در اینجا عبارات ابن‌بشرون‌مخالف‌قیاس و دارای رموزی است از قبیل ارجاع ضمیر مؤنث‌بمذکر و برعکس، و بکاربردن اصطلاحات غیر متداولی همچون استعمال کلمهٔ «عمل» بجای اکسیر و غیره بهمین سبب دسلان این شیوه را ناشی از مبهم‌گوئی‌کیمیاگران‌دانسته و در تلاش ابن بشرون دراثبات مسائل بدلائل نا معقول در سراسر این فصل در شگفت شده است.

قوهٔ مواد کمتر فزونی و برتری یافته است.

پس تراسزاست (خداترا کامیاب کند) سازگارترین احجار تجزیه پذیر را که بتوان از آنها اکسیر «کیمیا» بدست آورد، بشناسی و به جنس و قوت و خاصیت آنها پی ببری و بتدابیر و آزمایشهای علمی حل و عقد (ذوب و انجماد) وتنقیه (تصفیه) و تکلیس وتنشیف[1] و تقلیب (استحالهٔ معادن)[2] آشنا باشی. چه هر که این‌اصول را که همچون پایه و ستون این صنعت است نشناسدکامیاب نمیشود و هیچگاه به‌نتیجهٔ نیکی دست نمی‌یابد.

و سزاست که بدانی آیا ممکن است چیز دیگری راهم بیاری آن «حجر- کیمیا» برگزیدیا باید تنها به‌همان اکتفا کرد؟

و آیا آن «حجر» از آغاز یك ماده بوده یا مواد دیگری را هم در ترکیبات آن شرکت داده‌اند و در نتیجهٔ عملیات کیمیاگران یك ماده شده است و آنگاه آنرا «حجر» نامیده‌اند.

و هم سزاست که‌چگونگی‌عمل و کمیت اوزان (مقادیری که باید بکار روند) و اوقات آن را بدانی وآگاه شوی که چگونـه روح در آن آمیخته است و نفس چگونه در آن داخل شده است.

و آیا پس از درآمیختن‌ممکن است آتش آن را تجزیه کند؟ و اگرممکن نیست علت آن چیست؟ و سبب آن کدام است؟ چه دانستن این امر مطلوب می‌-باشد، وبنابراین بایداین‌نکته را نیك دریافت.

و باید دانست که کلیهٔ فلاسفه‌نفس را ستوده و گمان کرده‌اند که نفس‌مدبر و حامل ومدافع جسد است وفاعل در آن‌است، زیراهرگاه نفس‌ازجسد بیرون‌رود، جسد میمیرد و سرد میشود و قادر بر حرکت نیست و نمی‌تواند از خود دفـاع

---

۱ - در لغت بمعنی آب چیزیرا بـا کهنه گـرفتن است، ولی دسلان آنرا به کلمهٔ (Maceration) تـرجمه کرده‌که‌خس‌کردن‌چیزی باآب یا مایع دیگریست. ۲- Transmatation

کند، چه‌دیگر از نعمت زندگی و روشنائی بی بهره است.

و اینکه از جسد و نفس نام بردم بدان سبب است که این صنعت همانندجسد انسان است که ترکیب آن وابسته به خوراك و ناشتا وشام است، ولی قوام و کمال آن بسبب نفس زندهٔ تابناکی‌است که بوسیلهٔ آن کارهای بزرگ انجام میدهد و بیاری ونیروی زنده‌ای که در آن هست اشیاءِ متضاد ومتقابلی بوجودمی‌آورد که موجود دیگری قادر بر آنها نیست.

و انسان‌از اینرو منفعل می‌شود[1] که ترکیب طبایع او باهم‌اختلاف‌داردواگر طبایع او سازگار و موافق می‌بود و از عرضها و تضاد مصون می‌ماند، آنگاه نفس اوقادر نمی‌بود که از جسد خارج شود و موجودی باقی و جاویدان بشمار میرفت. و منزه است خدای تعالی مدبر اشیاء. و باید دانست طبایعی (موادی) که از آنها این‌اکسیرحادث می‌شود درآغاز کیفیت دفع کننده‌ایست که‌متصاعد می‌شودو نیازمند بپایانی است و دارای این خصوصیت نیست که اگر بجسدی منتقل گردد بآنچه از آن ترکیب یافته استحاله شود چنانکه در سطور پیش در بارهٔ انسان گفتیم، زیرا اجزای‌طبایع (مواد) این گوهر بیکدیگر نیازمند هستند و مادهٔ واحدی راتشکیل میدهند که از لحاظ قوت و تأثیر بنفس و از نظر ترکیب و ابزار حس بنه جسد شباهت دارند. در صورتیکه گوهر مزبور نخست، طبایع (مواد) مستقل و ساده‌ای بوده است. شگفتا از خواص و افعال طبایع! «ببینید» چگونه به «جنس» ضعیف نیرو و قوت اختصاص میدهد که بر تجزیه و ترکیب و تکمیل اشیاء توانا می‌شود و ازاینرو من موضوع قوی و ضعیف را «برای مفهوم نفس وجسد» بکار بردم.

وهمانا روی دادن تغییر و فنا درترکیب نخستین «جسد» بسبب اختلاف است ولی در ترکیب دوم «نفس» این امر بسبب اتفاق نابود شده است. و برخی از

---

۱ ـ درمتن چنین‌است: وانماانفعل‌الانسان، دسلان بدینسان ترجمه‌کرده است L’homme est passif و در حاشیه مینویسد: معنی احتمالی آن این است‌که: انسان میمیرد، ولی بنظر نگارنده شاید در اصل «انفصل» بوده است یعنی انسان از هم میگسلد و تجزیه میشود.

پیشینیان «حکما» گفته‌اند: تجزیه وجدا کردن در این حجر«اکسیر» زندگی وبقا وترکیب مرگ و نابودیست و این سخن دارای معنی دقیقی است، زیرا مقصود آن حکیم از «زندگی و بقا» بیرون آمدن آن ازنیستی به هستی است، چه تاهنگامی که آن «حجر» برهمان ترکیب نخستین باشد ناگزیر فانی خواهد بود، ولی هنگامی که به ترکیب دوم درآمیزد آنگاه فنا از میان می‌رود، و ترکیب دوم تنها پس از تجزیه و جدائی پدید می‌آید و بنابراین تجزیه و جدائی از مختصات این «حجر» است.

و ازاینرو هرگاه گوهر محلول «نفس حجر» به جسد برخورد کند بسبب صورت در آن گسترش می‌یابد، زیرا انتقال گوهر مزبور به جسد «محلول» بمنزلهٔ نفسی است که دارای صورتی نباشد وسبب آن این‌است که گوهر مزبور وزن ندارد و ما درآینده باین نکته اشاره خواهیم کرد. ان‌شاءالله‌تعالی.

و سزاست که جویندهٔ این دانش بداند: اختلاط لطیف با لطیف آسانتر از درآمیختن غلیظ با غلیظ است ومقصود من ازاین نکته همانندی و سازگاری میان روحها و جسدهاست، زیرا اشیاء به سبب‌همانندی‌اشکالشان بیکدیگر بهم می‌پیوندند ومن این نکته را ازاینرو یادآوری کردم تا بدانی که «حجر اکسیر» از طبایع روحانی آسانتر و سازگارتر بدست می‌آید تاطبایع غلیظ جسمانی.

و گاهی به‌عقل چنین می‌آید که احجار دربرابر آتش بامقاومت‌تر و تواناتر از ارواح‌اند چنانکه می‌بینی زر و آهن و مس در برابر آتش از گوگرد وجیوه و دیگر ارواح مقاومت بیشتری نشان می‌دهند.

و من می گویم اجساد هم درآغاز ارواح بوده‌اند، ولی همینکه گرمی طبیعت ایجادگری بدانها رسیده است آنها را باجساد لزج غلیظی تبدیل کرده است و ازاینرو بسبب بسیاری غلظت ولغزندگی اجسام مزبور آتش نمی‌تواند آنها رانابود کند ولی هرگاه حرارت شدیدی به آنها داده شود اجسام مزبور را به ارواح

تبدیل میکند چنانکه در آغاز آفرینش نیز برهمین صفت بودند و هر گاه بارواح لطیف آتش برسد می گریزند و قادر نیستند برادامهٔ آتش باقی بمانند.

پس سزاست که بدانی چه‌چیز اجساد را بدین‌حالت و ارواح‌را بدان کیفیت درآورده است؟ چه‌این نکته مهمترین اصلی‌است که باید آنرا بشناسی.

وپاسخ این پرسش این‌است که این ارواح گریخته ومحترق شده‌اند ازاینرو که دارای اشتعال ولطافت هستند وبدان سبب برافروخته میشوند که رطوبت بسیار دارند، زیرا هنگامیکه آتش برطوبت برسد بدان درمی آویزد چون‌رطوبت هوائی و مشابه آتش است و آتش از آن همچنان تغذیه میکند تاسرانجام پایان پذیرد. همچنین است اجساد که بسبب رسیدن آتش بآنها می گریزند[1] بعلت کمی لزجی و غلظت آنها و اینگونه اجساد از این رو برافروخته و مشتعل نمیشوند که از زمین وآب تشکیل یافته‌اند که در برابر آتش مقاومت دارند. پس لطیف آنها با قسمت ستبر «کثیف» بسبب‌امتداد طبخ(نضج و رسیدن) آرامی که اشیاء را باهم درمی آمیزد متحد شده است. چه هر جسمی که قابل متلاشی شدن باشد از این رو بوسیلهٔ آتش متلاشی میگردد که قسمت لطیف آن از قسمت ستبر جدا می‌شود و اجزای آن بدون تحلیل و سازگاری با یکدیگر ترکیب می‌یابند و بنابراین بهم پیوستگی و تداخل آنها بایکدیگر بصورت مجاورت است نه درآمیختگی و امتزاج. و ازاینرو تجزیه و جدایی آنها از هم آسان میباشد مانند آب و روغن و اجسام مشابه آنها. و این موضوع را از آن سبب شرح دادم تا بدان به ترکیب و تقابل طبایع (مواد) با یکدیگر راهنمائی شوی. و هر گاه این مبحث را بطور کامل و نیکو بدانی از خرمن این دانش بهرهٔ خویش را بدست می آوری.

و سزاست که بدانی اخلاطی که طبایع (مواد) این‌صناعت را تشکیل میدهند همه با یکدیگر سازگاراند و ازیك گوهر جدا شده‌اند قاعده وآیین واحد وتدبیر

---

۱ ـ از «پ» در (۱) و «ك» بجای، ابقت (بفتح همزه و کسر ب) (احست) است.

و چاره جوئی واحدی آنها را گرد هم آورده است هیچ قسم بیگانه‌ای به جزء یا کل آنها راه نمی‌یابد چنانکه فیلسوفی گفته است: «اگر بامهارت بکار بردن طبایع و چگونگی ترکیب شدن آنها را بدانی و ترکیبات بیگانه‌ای داخل آنها نکنی، (آنگاه در هر تجربه‌ای که بخواهی آنرا باستواری ومهارت بکاربری توانا خواهی شد، زیرا طبیعت هم‌آهنگ و یکتاست و هیچ بیگانه‌ای بدان راه ندارد و ازاینرو کسی که بیگانه‌ای را در آن داخل کند)[1] حتماً از طبیعت منحرف میشود و در پرتگاه لغزش فرو می‌افتد.» و باید دانست که هر گاه در این طبیعت جسمی که بدان نزدیک است آنچنانکه شایسته است حل گردد بدانسان که در رقت و لطافت همانند آن باشد، آنگاه طبیعت در آن جسم گسترش می‌یابد و با آن بهرجا که روان گردد جریان می‌یابد، زیرا تا هنگامیکه اجساد غلیظ و خشك باشند گسترش نمی‌یابند و با هم جفت نمیشوند و حل‌شدن اجسام بدون ارواح صورت نمی‌پذیرد پس (خدا ترا راهنمائی کند) این گفتار را دریاب و بدان که (خدا ترا راهنمائی کند) اینگونه حل شدن در جسد حیوان[2] حقیقتی‌است که مضمحل نمیشود و نقصان‌نمی‌پذیرد[3] و این همان خاصیتی است که طبایع را دگرگون میکند و آنها را نگه می‌دارد و برای آنها رنگها و درخشندگی‌های شگفت‌آوری آشکار میسازد.

و هرجسدی که برخلاف این حل شود، آنرا نمیتوان حل تام وکامل دانست زیرا چنین حلی مخالف حیات است و حل آن بچیزی است که با آن سازگار باشد و سوختن‌آتش را از آن دفع کند تا غلظت‌آن زایل شود و طبایع از حالاتشان برگردند تا به مرحله‌ای برسند که از لطافت و غلظت تغییر پذیرند که مخصوص بآنهاست پس چون جسدها بنهایت تحلیل وتلطیف برسند در این هنگام برای آنها استعداد وقوه‌ای پدید می آید که نگه می‌دارد و فرو می‌رود و دگرگون میسازد و

۱ ـ قسمت‌داخل پرانتز در چاپ پاریس ونسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. ۲ـ دسلان مینویسد، کلمهٔ حیوان دراینجا باید دارای معنی خاصی باشد که جزمحارم اسرار دیگران بدان پی‌نمی‌برند.

۳ ـ ودرهم شکسته نمی‌شود ـ نسخهٔ خطی «ینی‌جامع».

نفوذ می کند.[1]

و هر عملی که در آغاز آن چنین مصداقی دیده نشود مایهٔ خیر و بهره‌ای نخواهد بود.

و باید دانست که طبایع سرد اشیاء را خشك میکنندو رطوبت آنها را منجمد می‌سازند و طبایع گرم رطوبت اشیاء را آشکار و خشکی آنها را منعقد میکنند و من بدان گرمی و سردی را بخصوص یاد کردم چه آنها فاعل (تأثیر کننده) و رطوبت و خشکی منفعل (پذیرندهٔ اثر) میباشند.

و بر حسب انفعال هر یك از آن دو (رطوبت و یبوست) در برابر نیروی تأثیر کننده‌اش (گرمی و سردی) اجسام حادث و تکوین میشوند هر چند خاصیت و تأثیر گرمی در این باره از سردی بیشتر است، زیرا سردی دارای نقل دادن و تحرك اشیاء نیست لیکن گرمی علت حرکت می باشد و هر گاه علت وجود و هستی که همان گرمی است ضعیف شود هیچ چیزی به هیچ‌رو انجام نخواهدیافت.

چنانکه هر گاه گرمی بحد افراط برچیزی بتابد و در محیطی باشد که هیچ سردی یافت نشود آنرا خواهد سوخت و نابود خواهد کرد. و به‌سبب‌این‌علت‌در‌این اعمال نیاز به بارد پیدا شده است تا بوسیلهٔ آن هر ضدی در برابر ضد خود نیرو یابد و گرمی آتش را از آن دفع کند. و فلاسفه بیش از هر چیز آتشهای سوزنده‌را بیمناك شمرده و دستور داده‌اند که طبایع و نفوس را باید پاك و تطهیر کرد و ناپاکی و رطوبت را از آنها بیرون ساخت و آفات و آلودگیها را از آنها زدود. نظر و رأی ایشان «فلاسفه» بر این امر استوار است چه عمل آنان نخست با آتش است و سر انجام هم بدان پایان می‌پذیرد. و از این رو گفته‌اند: «از آتشهای سوزنده بپرهیزید.» و مقصود آنان از این گفتار نفی آسیبهائی است که در آتش وجود دارد و این آسیبها دو گزند در جسد گرد می آورند که بشتاب مایهٔ نابودی آن میشود.

---

۱ - دراینجااختلاف نسخ بسیار است.

و همچنین هرچیزی (ازذات خود)[1] بسبب تضاد و اختلاف طبایع آن متلاشی و فاسد میگردد. چنانکه میان‌دو چیز واقع میشود وهیچ وسیله‌ای بدست نمی‌آورد که آنرا نیرو بخشد ویاری کند جزاینکه آفت بر آن غلبه می‌یابد و مایهٔ نابودی آن میشود و باید دانست که حکما بارها باز گشتن ارواح را باجساد یاد کرده‌اند تا اجساد بسبب روح پایدارتر شوند و بر کشتن آتش یعنی این آتش عنصری هنگام انس و خو گرفتن با آن تواناتر گردند. پس نکته را بدان[2]، اینك ببحث دربارهٔ حجری میپردازیم که ممکن است از آن اکسیر بدست آورد و گفتار ما بر حسب نظریاتی است که فلاسفه آنها را یاد کرده‌اند.

و در بارهٔ حجر مزبور باختلاف عقیده گرائیده‌اند چنانکه گروهی از آنان گمان برده‌اند. (حجرمزبور در حیوان است[3]).

و بعضی پنداشته‌اند این حجر در گیاه میباشدو برخی تصور کرده‌اند در کان‌هاست و دسته‌ای گفته‌اند در همهٔ موجودات است و ما نیازی نداریم که در بارهٔ این دعاوی پی‌جوئی کنیم وباصاحبان آنها بمناظره پردازیم، زیرا سخن بیش ازحد بدرازا کشیده میشود - و من در ضمن مطالب پیش گفتم که اکسیر در هر چیزی بقوه یافت میشود، زیرا در هرچیزی طبایع موجود است و بنا براین اکسیر هم‌در آنها وجود دارد پس میخواهیم بدانیم که اکسیر، هم بقوه و هم بفعل در چه چیزی یافت میشود و در اینجا بگفتار حرانی توجه میکنیم که میگوید: «کلیهٔ رنگها یکی از دو رنگ است، یا رنگ جسد است مانند زعفران در پارچهٔ سپید که در آن نفوذ میکند، ولی پس از چندی از بین میرود و ترکیبات آن نا پدید میشود.

رنگ دوم تبدیل وتحول گوهر ازگوهر ذات خود به گوهر و رنگ‌دیگری است مانندآنکه درخت خاك را بنفس خود تبدیل کند و تبدیل حیوان گیاه را

۱ - در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. ۲ - پس نکته رابکار بر. نسخهٔخط «ینی جامع». ۳ - جملهٔ داخل پرانتز از چاپ «ك» ونسخهٔ خطی «ینی جامع» است.

بنفس خود بدانسان که خاك به گیاه و گیاه به حیوان تبدیل می یابد و این تغییر و تبدیل جز به روح زنده و طبیعت فاعلی (مؤثر) که تولید اجسام می کند واعیان را دگرگونه میسازد امکان پذیر نیست.

و هرگاه امر بر این منوال باشد پس میگوئیم که اکسیر ناگزیر یا در حیوان و یا در گیاه یافت میشود و برهان این است که طبیعت دو موجود مزبور بر تغذیه کردن آفریده شده است و قوام و کمال آنها بغذاست، اما در بارهٔ گیاه باید گفت که لطافت وقوتی که در حیوان هست در آن یافت نمیشود و بهمین سبب حکما کمتر در آن بکنجکاوی پرداخته‌اند. و اما حیوان آخرین و نهایت استحالات سه گانه است، زیرا کان به گیاه تبدیل میشود و گیاه بحیوان استحاله می‌یابد در صورتیکه حیوان بچیزی لطیف‌تر از خود استحاله نمیشود مگر اینکه برعکس به غلظت باز می گردد. و گذشته از این در جهان چیزی جز حیوان یافت نمیشود که روح زنده بدان تعلق گیرد و روح لطیف ترین اشیاء جهان است و جز بسبب مشابهتی که میان حیوان و آن روح لطیف هست روح بحیوان تعلق نگرفته است.

اما روحی که در گیاه هست اندك و دارای غلظت وستبری است و با همهٔ این روح مزبور در گیاه بسبب غلظت آن و غلظت جسد گیاه فرو رفته و نهفته است و گیاه بسبب غلظت خود وغلظت روحش قادر بحرکت نیست. وروح متحرك بدرجات لطیف‌تر از روح نهفته است، زیرا روح متحرك دارای پذیرش غذا وحرکت از سوئی بسوئی و تنفس است در صورتیکه روح نهفته جز پذیرش غذا هیچ یك از خواص دیگر را ندارد و اگر با روح زنده مقایسه شود جریان آن مانند جریان زمین نسبت به‌آب خواهد بود. همچنین حرکت گیاه نسبت به حیوان برهمین‌منوال است؛ پس اکسیر درحیوان برتر وعالی‌تر وآسان‌تر است.

و بنا براین سزاست که خردمند پس از شناختن این نکات بآزمایش چیزی

دست یازد که آسان باشد و آنچه را که بیم آن میرود دشوار باشد فرو گذارد[1]».

و باید دانست که حیوان در نزد حکما باقسامی تقسیم شده است که عبارتند از امهات یا طبایع و مخلوقات جدید یا موالید و این معروف است و فهم آنها دشوار نیست و بهمین سبب حکما عناصر و موالید را باقسام زنده و مرده تقسیم کرده‌اند و هرمتحرکی رافاعل (مؤثر) زنده و هرساکنی رامفعول مرده شمرده‌اند واین تقسیم را در همهٔ اشیاء و اجسام گدازنده و[2] مواد معدنی[3] نیز توسعه داده‌اند و از این رو هرچه را درآتش گداخته شود و بپرد و مشتعل گردد، زنده وآنچه را بر خلاف این باشد مرده مینامند و از حیوان و گیاه هرچه را به طبایع چهارگانه تجزیه شود زنده، وهرچه‌را بدینسان تجزیه نگردد مرده میخوانند آنگاه ایشان (کیمیا-گران) همهٔ اقسام زنده را جستند، ولی در آنها چیزی که با این صناعت سازگار باشد نیافتند یعنی ازآنچه بطور آشکار و محسوس به طبایع چهارگانه تجزیه شوند بدست نیاوردند و سرانجام آنرا جزحجری که درحیوان وجود دارد نیافتندآنگاه به جستجوی جنس آن حجر پرداختند تا آنرا شناختند و بدست آوردند و بتدبیر و چاره جوئی آن آغاز کردند و سپس مطلوبی را که می‌جستند از آن سامان گرفت و گاهی نظیر آن حجر درکانهاو گیاهان‌سامان می گیرد آنگاه که مواد دارویی گرد آید و درآمیخته شود آنگاه پس از آن تجزیه گردد، اما در بارهٔ گیاهان باید گفت که برخی ازآن به بعضی از این نوع تجزیه‌ها تجزیه می‌شود مانند اشنان «غاسول» و درکانها نیز جسدها و روحها و نفوسی وجود دارد که هرگاه آنها را با هم درآمیزند و در تدبیر آنها بکوشند چیزی بدست خواهد آمد که دارای تأثیر

---

۱ ـ تا اینجا گفتار حرانی بود که ابن بشرون نقل کرده است.

۲ ـ در چاپهای مصر بجای «والذاتیه» که در چاپ پاریس آمده: والاجسادالذائبة است یعنی اجسام گدازنده و من این ترکیب‌را ترجیح دادم در نسخهٔ خطی «ینی جامع» چون نقطه نداردمیتوان کلمه را بهر دو صورت خواند.

۳ ـ ترجمهٔ «عقاقیر معدنیة» است چون کلمهٔ عقاقیر ج، عقار بر قسمتی ازگیاهان طبی‌اطلاق میشود که ازآنها دارو بدست‌می‌آورند و افزودن کلمهٔ معدنی پس ازآن میرساند که مقصود موادی معدنی است که در کیمیا و پزشکی مورد استفاده واقع میشوند.

است و ما بتدبیر همهٔ اینها پرداخته و بتجربه دریافته‌ایم که حیوان آن برتر وعالی‌-تر است و تدبیر آن آسان‌تر میباشد. بنابراین سزاست که بدانی حجر موجود در حیوان چیست و راه بدست آوردن آن کدام است ماثابت کردیم که حیوان برترین موالید است و همچنین هرچه از آن ترکیب شود حتماً از خودآن لطیف‌تر است مانند گیاه که از خود زمین لطیف‌تر میباشد و علت آن این است که گیاه از گوهر صاف وجسد لطیف زمین بوجود می‌آید و ناگزیر بدین سبب دارای لطافت و رقت میشود. همچنین این حجر حیوانی بمنزلهٔ گیاه در خاك است. وخلاصه در حیوان بجز حجر مزبور چیز دیگری وجود ندارد که بطبایع چهارگانه تجزیه شود. پس این گفتار را دریاب، زیرا چنانکه من مطلب‌را باز گفتم کمتر ممکن است بر کسی پوشیده بماند مگر نادانی که درجهل غوطه‌ور باشد یا کسی که از نعمت خرد بی‌-بهره باشد. من ماهیت این حجر را برای تو یاد کردم و ترا بجنس آن واقف گردانیدم و هم اکنون وجود تدبیر آن را آشکار میکنیم تا شرط اتصافی[1] را که‌بر عهده گرفته‌ایم تکمیل شود. ـ ان شاءالله سبحانه.

تدبیر[2]

بربرکت خدای تعالی حجر ارزمندرا برگیروآنرا درقرع وانبیق بگذارو طبایع چهارگانهٔ آن یعنی آب وهوا وخاك وآتش را تجزیه کن وآنها عبارتند از جسد و روح و نفس و رنگ. و چون آب را ازخاك و هوا را از آتش جدا کردی آنوقت هریك را جداگانه بردار و درظرف مخصوص آن بگذار و فرود آمدهٔ دز پایین ظرف را که عبارت از کفك است برگیر وآنرا به‌آتش سوزان بشوی تاآتش سیاهی را از آن بزداید وغلظت وکفك آن زایل گردد وآنراکاملا و باستواری

1 ـ در نسخ چاپی، انصاف و در «ینی» بی‌نقطه است و بقیاس اتصاف با مقام مناسب‌تراست ازاینرو این کلمه برگزیده شد. 2 ـ از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت و«پ» چنین است. (تدبیر بربرکت خدای تعالی).

سپید کن و فضولات رطوباتی‌را که‌در آن زندانی است[۱] از آن تبخیر کن، تاهنگامی که آب سفیدی باقی بماند آبی که نه در آن تیرگی و نه چرك و نه تضاد بجای میماند سپس بطبایع نخستینی که از آن صعود کرده است درنگر و آنها را نیز از سیاهی و تضاد پاکیزه ساز و چندین بار به شستن و تصعید آنها اقدام کن تا لطیف و رقیق و صاف شوند.

اگراین عملیات را انجام دهی خدا راه را به‌روی تو گشوده است. آنگاه ترکیبی را که مدار عمل بر آن‌است آغاز کن. وآن این است که ترکیب صورت نمی‌پذیرد جز به وسیلهٔ جفت کردن[۲] و سایش[۳] اما جفت کردن عبارت از درآمیختن لطیف بغلیظ و سایش عبارت از تکان دادن و سائیدن است چنانکه همهٔ اجزا بهم درآمیزند و جسم واحدی شوند که هیچ اختلاط و نقصانی در آن نباشد و بمنزلهٔ امتزاج در آب گردد دراین‌هنگام غلیظ برای گرفتن لطیف قوت می‌یابد و روح بر مقابلهٔبا آتش ومقاومت در برابر آن نیرومندمیشود و نفس بر فرو رفتن وجریان‌یافتن در اجساد تقویت میگردد و این خواص ازاینرو پس از ترکیب پدیدمی‌آید که جسدمحلول چون باروح جفت می‌شود بتمام اجزای خود در آن می‌آمیزد و اجزا بسبب مشابهت در هم داخل می‌شوند و در نتیجه مادهٔ واحدی می گردد و از این آمیختگی لازم‌می آید که برای‌روح هم‌صلاح وفساد وبقاوثبوتی که بخاطرامتزاج عارض جسد میشود، پدید آید همچنین هنگامی که نفس با روح و جسد در آمیزدو بخدمت تدبیر در آن دو داخل شود، اجزای آن بجمیع اجزای روح و جسد درمی آمیزد ونفس وآن دو (روح وجسد) یك چیز می گردند که هیچ اختلافی در آن نباشد مانند جزئی از کلی که طبایع آن سالم بماند و اجزای آن سازگار باشد.

---

۱ از «پ» که بصورت(مسجنه)است نه مستجنه. ۲- ترویح «پ»تزویج«ك». ۳- تعفین، یعنی عمل صلایه وسحق.

و بنابراین هر گاه این نوع مرکب به جسد محلول برخورد کند وحرارت دادن با آتش را بر آن ادامه دهند و رطوبتی که در آن هست بر روی آن آشکار شود، آن رطوبت در جسد محلول[۱] ذوب می‌شود. و خاصیت رطوبت اشتعال و درآویختن آتش بدان‌است وهر گاه آتش بخواهد بدان درآویزد درآمیختگی آب بارطوبت آنرا از اتحاد بانفس منع می کند، زیرا آتش باروغن متحد نمیشود تا خالص باشد.

همچنین از خواص آب این‌است که از آتش میگریزد و ازاینرو هر گاه بخواهند حرارت آتش را برآن ادامه دهند و بخواهند بپرد (یا تبخیر شود)جسد خشکی که با آن ممتزج میباشد آنرا در درون خود زندانی میکند و مانع پریدن آن میشودو بنابراین جسد علت نگهداری آب و آب علت بقای روغن و روغن علت ثبات [مادهٔ رنگین ومادهٔرنگین علت‌ظهور رنگ است][۲] ورنگ علت ظهور روغن و آشکار شدن چربی‌دراشیاءِتیره‌ای است که نه‌نور و نه حیات دارند چنین است‌جسد مستقیم. بدینسان اکسیر بدست می آید واین همان تصفیه[۳] ای است که در بارهٔ آن سؤال کردی و حکما آنرا «بیضه» نامیده‌اند.

و مقصود آنان بهیچرو تخم مرغ نیست. و باید دانست که حکما ترکیب مزبور را بی‌آنکه معنی خاصی ازآن اراده کنند بدین کلمه ننامیده‌اند، بلکه‌آنرا تشبیه کرده‌اند و من روزی این موضوع را از مسلمه پرسیدم که جزمن کسی‌در نزد او نبود. و گفتم: ای حکیم فاضل بمن باز گوی چرا حکما مرکب حیوان را بیضه نامیده‌اند؟

آیا این کلمه را بخصوص برای مفهوم مزبور بر گزیده‌اند یا معنی خاص آنانرا بانتخاب آن‌وادار کرده است؟ گفت برای معنی غامضی آنرا بر گزیده‌اند.

---

۱ ـ همچنان دوام می‌یابد. «پ» صورت متن مطابق نسخهٔ‌خطی «ینی‌جامع» و چاپهای مصروبیروت است.
۲ ـ ازنسخهٔ‌خطی «ینی‌جامع» و«پ».
۳ـ در «پ» بیضه است .

گفتم ای حکیم! چه‌سود و چه‌استدلال در بارهٔ این صناعت برای آنان پدید آمده است که آنرا تشبیه کرده و بیضه نامیده‌اند. گفت: برای شباهت و نزدیکی آن به مرکب. در آن بیندیش معنی آن بر تو آشکار خواهد شد. من همچنان اندیشمند در حضور او باقی ماندم و قادر نبودم بمعنی آن برسم. و وی هنگامیکه مرا متفکر دید دریافت که همهٔ توجهم بدان معطوف است بازوی مرا گرفت و آهسته مرا تکان داد و گفت ای ابوبکر؛ علت آن نسبتی است که میان این مرکب حیوان و بیضه در کمیت الوان هنگام امتزاج و فراهم آمدن طبایع وجود دارد.

و چون این سخن را بیان کرد تیرگی از ذهنم دور شد و نور در دلم بتابید و خردم بر دریافتن آن توانائی یافت آنگاه برخاستم و خدای تعالی را سپاس گفتم و بخانهٔ خویش بازگشتم.

و در بارهٔ گفتار مسامه شکلی هندسی اندیشیدم که صحت گفتار ویرا با برهان اثبات میکند و اینك آنرا دراین نامه برای تو می گذارم: مثال آن این‌است که هرگاه مرکب انجام یابد و کامل شود، نسبت طبیعت هوائی که در آن و در بیضه وجود دارد مانند نسبت طبیعت آتشی است که در مرکب و بیضه یافت میشود. همچنین دو طبیعت دیگر خاك و آب نیز درآن بیك نسبت است و هردو چیزی که براین صفت باهم متناسب باشند بایکدیگر مشابه خواهند بود. برای مثال سطح بیضه را با حروف (هـ ـ ر ـ و ـ ح)[1] تعیین میکنیم و کمترین طبایع مرکب را که طبیعت خشکی است میگیریم ومعادل آن‌طبیعت رطوبت را بدان‌می‌افزائیم و بتدبیر آنها می‌پردازیم تا طبیعت خشکی طبیعت رطوبت را بخود جذب کند و قوت آنرا بپذیرد. و گوئی دراین‌سخن ابهام‌ورمزاست،ولی موضوع برتوپوشیده نخواهدماند.

آنگاه بر آن دو «خشکی و رطوبت» دو برابر هریك روح یا آب می‌افزاییم و.در نتیجه همهٔ آنها شش «قسمت» معادل خواهد بود. و آنگاه که آنها را تدبیرو

---

۱ ـ هزوج ـ نسخهٔ خطی «ینی جامع».

عمل می کنیم برهمهٔ آنها نمونه‌ای از طبیعت هوا می‌افزائیم که عبارت از نفس است واین‌سه جزء است پس همهٔ آنها بقوه ۹ برابر خشکی میشوند. وزیر هریك از دوضلع این‌مرکبی که طبیعت آن برسطح‌مرکب محیط است‌دو طبیعت قرار میدهم بدینسان که دو ضلع نخستین محیط برسطح آنرا طبیعت آب و طبیعت هوا قرار میدهیم و آن دو عبارتند از دو ضلع: ا ح ج[1] و سطح ابجد. و همچنین دو ضلعی که بر سطح بیضه محیط‌اند و عبارت از آب و هوا می‌باشند دو ضلع هروح[2] میباشند. پس می‌گویم که سطح ابجد مشابه سطح هروح طبیعت هوائی است که آنرا نفس مینامند. وهمچنین بح[3] ازسطح مرکب. و حکما هیچگاه چیزی رابنام چیز دیگری‌نمینامند مگر آنکه مشابه آن باشد.

در بارهٔ کلماتی که شرح آنها را ازمن پرسیده بودی: زمین مقدس، ازطبایع برین و فرودین منعقد است.

مس فلزی‌است که سیاهی‌آنرا بیرون ساخته وآنرا آنچنان نرم کرده‌اند که بصورت گردی درآمده است سپس آنرا با زاج سرخ کرده‌اند[5] تاسرانجام مس شده است.

و مغنیسیا[4] حجر ایشان (کیمیاگران) است که ارواح را در آن می‌یابی[6] و طبیعت برینی که ارواح در آن زندانی میشوند آنرا خارج میسازد تا در برابر آتش قرار داده شود.

وفرفره رنگ بسیارسرخی‌است که طبیعت آنرا ایجاد میکند. وارزیرسنگی است که دارای سه‌قوهٔ مختلف بارزمیباشد، ولی قوای مزبور بایکدیگر همانند و همجنس هستند نخستین‌آنها قوه‌ای روحانی تابناك وصاف است وآن فاعله‌می‌باشد.

---

۱ - ح د. (ك و ب). ۲ - هزوح «پ». ۳ - بج (رك) و «ب». ۴ - Magnsie
۵ - ن‌بدل، آن با زاج تخمیر کرده‌اند. ۶ - در چاپ «پ» وچاپهای مصر (تجمد) ودر نسخهٔ خطی B متعلق به کاتر مر (تجهد) نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» (تجد) ومن صورت اخیر را برگزیدم.

دوم ـ قوه‌ای نفسانی ومتحرك و حساس است لیکن از قوهٔ نخستین غلیظ‌تر است و مرکز آن هم پائین مرکز نخستین است.

سوم ـ قوه‌ای زمینی زمخت[1] وقابض است و بعلت سنگینی آن منعکس به‌مرکز زمین است و آن هر دو قوهٔ روحانی و نفسانی را نگه‌میدارد و بآنها محیط میباشد و اما دیگر موضوعات باقی، مسائلی اختراعی و ساختگی برای مشتبه ساختن و منحرف کردن جاهلان است و کسی که مقدمات را بداند از دیگر مسائل بی‌نیاز می‌شود.

اینها کلیهٔ موضوعاتی است که از من پرسیده بودی و من پاسخ همهٔ آنها را با شرح وتفسیر نزد توفرستادم و امیدوارم بتوفیق خدای تعالی در این فن بملکهٔ بالاتری نائل آئی. و السلام. پایان سخن ابن بشرون: و او از شاگردان بزرگ مسلمهٔ مجریطی پیشوای اندلسیان در دانشهای کیمیا وسیمیا وساحری در قرن سوم[2] و پس از آن روزگار بوده است. و توای خواننده می بینی که کلیهٔ الفاظ این گروه دراین صناعت آمیخته به رمز ولغز است بحدیکه تقریباً نمیتوان آنها را دریافت و این خود دلیل بر آن است که کیمیا صناعتی طبیعی نیست و آنچه باید در امر کیمیا بدان معتقد شد و عبارت از حقیقتی است که واقعیت هم آنرا تأیید می کند، این است که فن مزبور از نوع آثار نفوس روحانی است و تصرف آن در عالم طبیعت یا ازقبیل کرامت است اگر نفوس آنان نیکخواه باشد و یا از نوع ساحری است هنگامی که نفوس شریر بدکاری داشته باشند.

اما موضوع کرامت واضح است، ولی در بارهٔ امر ساحری باید گفت که جادوگر چنانکه در جای خود بثبوت رسیده است اجسام مادی را بقوهٔ افسونگری تغیير میدهد و ناگزیر باید با همهٔ اینها در نزد وی ماده‌ای وجود داشته باشد که تأثیر افسونگریش بر آن واقع شود، مانند ساختن برخی ازجانوران از مادهٔ خاك[3] یا

---

۱ ـ از «ینی» که بجای: حاسة در چاپهای مصر و بیروت (جاسئه) است. ۲ ـ مسلمه در قرن چهارم میزیسته است. ۳ـ در «پ» و «ینی» از موی.

درخت و گیاه و خلاصه از غیر مادهٔ مخصوص آن. چنانکه ساحران فرعون دربارهٔ ریسمانها وعصاها انجام‌دادند[۱]. وچنانکه از ساحران سیاه پوست و هندیان‌دراقصای جنوب و ساحران ترك در اقصای شمال نقل می کنند که ایشان باقوهٔ افسونگری بنزول باران و جز آن دست می‌یازند.و چون کیمیا گری‌هم عبارت ازساختن زر از چیزی بجز مادهٔ مخصوص آن است از اینرو باید آنرا از قبیل ساحری دانست.

و کسانی که در این باره ببحث پرداخته‌اند از حکمای نامدار مانند جابر و مسلمه، و دیگر کسانی که پیش از آنان گفتگو کرده و ازحکمای ملتهای گذشته بوده‌اند نیز همین مقصد را دنبال می کرده‌اند . و آنها از بیم انکار شرایع بر سحر و انواع آن، سخنان خود را بصورت لغز و معما در آورده‌اند نه اینکه ابهام گوئی آنان بر حسب عقیدهٔ آنانکه در این باره بتحقیق نپرداخته‌اند نتیجهٔ بخل و ضنّت بدین فن بوده است . و اینکه مسلمه کتاب خویش را در این باره «رتبة‌الحکیم» و کتاب دیگرخود را در بارهٔ سحر و طلسمات «غایة‌الحکیم» نامیده است خود اشاره به‌عمومیت موضوع کتاب «الغایة»وخصوصیت موضوع‌دیگری است،زیرا غایت برتر از رتبه است چنانگه گویی سبب مسائل کتاب «رتبه» برخی از مسائل کتاب «غایة» است یا در موضوعات با کتاب غایة مشارکت دارد . و اینکه مؤلف در هر دو فن گفتگو کرده دلیل بر اثبات گفتار ماست؛ و ما در فصول آیندهٔ غلط بودن نظریات کسانی را که می‌پندارند مشاعر و ادراکات این امر بوسیلهٔ صناعت طبیعی است‌بیان خواهیم کرد و خدا دانای آگاه است.[۲]

فصل ۲۵

در ابطال فلسفه و فسادکسانی که در آن ممارست میکنند

این فصل‌وفصول ما بعدآن با اهمیت‌است، زیرا اینگونه دانشها«فلسفه‌و نجوم-

---

۱ - یعنی آنها را به مار تبدیل‌کردند . ۲- س ، ۶ (انعام) آ ، ۱۸ .

و کیمیا» دراجتماع پدید می آید و در شهرهای(بزرگ)توسعه می‌یابد و زیان‌عظیمی به دین میرساند.

ازاینرو لازم است دربارهٔ آنها آشکار گفتگو شود و اعتقاد درست و مطابق با حقیقت در خصوص آنها کشف گردد، زیرا گروهی از خردمندان نوع انسانی گمان کرده‌اند که ذوات و احوال کلیهٔ عالم وجود خواه حسی و خواه ماورای حسی با اسباب و علل آنها بوسیلهٔ نظریات فکری و قیاسهای عقلی ادراک میشود و تصحیح عقاید ایمانی نیز باید از ناحیهٔ نظر و اندیشه باشد نه از طریق شنیدن«روایت و نقل» زیرا شنیدن، قسمتی از ادراکات عقلی است. واین گروه را فلاسفه می‌نامند که مفرد آن فیلسوف است و در زبان یونانی بمعنی دوستدار حکمت می‌باشد.

آنها ببحث در این دانش پرداختند و برای تحقیق در آن آماده شدند و بر اصابت غرض از آن گرد آمدند و قانونی وضع کردند که خرد در نظر و اندیشهٔ خود به باز شناختن حق از باطل بدان رهبری شود و آن قانون را منطق نامیدند و حاصل و نتیجهٔ آن این‌است که اندیشه و نظری که افادهٔ باز شناختن حق از باطل می کند همانا برای ذهن است، در معانی منتزع از موجودات شخصی بدینسان که نخست از موجودات مزبور صورتهائی تجرید میکند که بر جمیع افراد منطبق‌می‌شوند همچنانکه مهر بر همه نقش و نگارهائی که بر روی گل یا موم ترسیم می کند منطبق می گردد. و این تجرید شدهٔ از محسوسات را معقولات نخستین مینامند. آنگاه اگراین‌معانی کلی با معانی دیگری مشترک باشند و ذهن آنها را ازیکدیگر باز شناسد معانی دیگری‌را که با معانی نخستین شرکت دارند تجرید می کند. و باز اگر با معانی دیگری شرکت داشته باشند دو باره و سه باره همچنان تجرید می کند تا سرانجام تجرید به معانی بسیط و کلی منطبق بر جمیع معانی و افراد منتهی میشود. و پس‌ازآن دیگر ذهن نمی‌تواند از آن تجرید کند و آنچه‌بدینسان تجرید کرده‌است اجناس عالی هستند وکلیهٔ‌این‌مجرداتی را که ازغیر محسوسات‌اند

و از لحاظ گرد آمدن برخی از آنها بایکدیگر آنها را برای بدست آوردن دانشها بکار میبرند، معقولات دوم مینامند.

و هرگاه اندیشه بدین معقولات مجرد در نگرد و از آنها تصور وجود را چنانکه هست بجوید، دراین‌هنگام‌ذهن ناگزیر باید با برهان عقلی یقینی، برخی از آنها را بهم نسبت دهد و دسته‌ای را از دستهٔ دیگر نفی کند تا تصور وجود بطور صحیح‌و مطابق با واقع بدست آید و چنانکه گذشت این در صورتی است که‌بوسیلهٔ قانون صحیحی باشد.

و دستهٔ معلومات تصدیقی که عبارت از نسبت‌دادن و حکم است در نزدایشان بر دستهٔ معلومات تصوری از لحاظ نهائی مقدم است، و تصور از نظر بدایت و تعلیم بر تصدیق مقدم است، زیرا تصور تام در نزد ایشان عبارت از غایت طلب ادراک‌است و تصدیق وسیله‌ای برای آن میباشد و آنچه در کتب منطقیان می‌شنویم که تصور مقدم و تصدیق متوقف بر آن است به معنی شعور است نه بمفهوم دانش تام. و این شیوه و نظریهٔ ارسطو بزرگ و پیشوای فیلسوفان‌است.

آنگاه فلاسفه گمان می کنند که سعادت در ادراک کلیهٔ موجودات بیاری اینگونه بحث و نظر واینگونه برهان‌است خواه در عالم حس باشد یا در ماورای حس.

وحاصل مشاعر وادراکات ایشان در بارهٔ وجود بطور کلی و آنچه بدان«ادراک» باز گردد و آن همان مبحثی است که قضایای نظریات خویش را متفرع بر آن قرار داده‌اند این است که آنها نخست برجسم فرودین (اجسام مادی) بحکم‌شهود و حس آگاه شده‌اند و سپس ادراک ایشان اندکی ترقی یافت و بوجود نفس از جانب حرکت و حس در حیوانات پی‌بردند سپس قوای نفس را احساس کرده و بدان حاکمیت عقل خود را درک کردند و ادراک ایشان بازایستاد. آنگاه بقیاس بر ذات انسانی که‌دارای‌نفس و عقل است برای جسم عالی آسمانی هم نفس‌وعقل

قائل شدند و بعقیدهٔ ایشان لازم است فلك هم مانند انسان دارای نفس و عقلی باشد.

سپس عقل را (از لحاظ عده) به نهایت شمارهٔ آحاد رسانیدند که ده باشد، نه عقل ذواتشان از هم جداست، ولی همگی جمع هستند[۱] و یکی نخستین مفرد است که دهم[۲] «عقل یا فرشته» باشد و گمان میکنند که سعادت در ادراك وجود بر این شیوهٔ داوری است. با تهذیب نفس و متخلق شدن آن بفضایل و هر چند شرعی برای باز شناختن فضلیت از رذیلت پدید نیاید این امر «تهذیب نفس» بمقتضای خرد و اندیشه و میل آدمی به صفات و کردارهای پسندیده و اجتناب وی از رفتارهای ناپسند بر حسب فطرت بشری برای او امکان پذیر است هر گاه این ادراك برای نفس حاصل آید شادی و لذتی بدان دست میدهد و جهل بدان فضائل عبارت از بدبختی جاوید است و معنی نعیم و عذاب در آخرت بعقیدهٔ آنان همین است. و دیگر اشتباهاتی که ایشان را در این باره هست و در سخنان آنها معروف است و پیشوای این شیوه‌ها و عقایدی که مسائل آنها بدست آمده و دانش آنها تدوین گردیده و حجت‌های آنها نوشته‌شده است در آن روزگار چنانکه ما آگاه‌شده‌ایم ارسطوی مقدونی است که از مردم مقدونیه از کشور روم و از شاگردان افلاطون بوده‌است و اومعلم اسکندر بوده و ویرا براطلاق معلم اول می‌نامیده‌اند ومقصودشان

---

۱ - بر حسب عقیدهٔ متقدمان عالم همه یك کره است مرکزش مرکز زمین و افلاك دیگر همه‌مانند پوست پیازبرگرد آن میباشند.

۲- ده عقل در نزدحکماهمگی ده فرشته‌اند باینطورکه اول حق تعالی یك فرشته پیداکرد پس‌ازآن فرشتهٔ دیگرو یك‌آسمان و پس از او فرشتهٔ دوم یك فرشته ویك آسمان و همچنین ده فرشته و نه آسمان پیدا شدند و فرشتهٔ دهم همهٔ عالم را بحکم حق تعالی پیداکرد و عقل در اصطلاح‌حکما آن‌است که در شروع آنرا ملك یا فرشته نامند. (از غیاث)-حکما گویند صادر اول از باری تعالی عقل‌کل است و او را سه اعتباراست وجود آن در خودش. و وجود آن نسبت بغیر و امکان آن بذاتش و بنابراین از عقل‌کل بهر یك از سه اعتبار مزبور امری صادر میشود، چنانکه باعتبار وجودش عقل دومی و باعتباروجودش نسبت بغیر نفسیو باعتبار امکانش جسمی که فلك الافلاك باشد از آن صادر میشود. همچنین از عقل دوم، عقل سوم و نفس دوم و فلك‌دومی صادرگردد و همچنین تا عقل دهم‌که در مرتبهٔ نهم نسبت با فلاك است یعنی فلك قمر و این عقل را عقل فعال و در زبان اهل شرع جبرئیل (ع) نامند. (کشاف اصطلاحات الفنون) و رجوع به غیاث ذیل ده عقل شود.

از این لقب معلم صناعت منطق بوده است، زیرا پیش از ارسطو کسی صناعت مزبور را تهذیب نکرده و او نخستین کسی بوده است که قوانین منطق را مرتب کرده و به تکمیل مسائل آن پرداخته و بخوبی‌این دانش‌را بسط داده است و این‌قانون را بدلخواه‌خودنیکوتنظیم کرده‌است‌اگرمقاصدایشان(فلاسفه)رادرالهیات‌تضمین کند[1].

آنگاه پس از وی در اسلام هم کسانی عقاید و نظریات او را فرا گرفتند و رأی و روش او را گام بگام بجز در موارد قلیلی پیروی کردند، زیرا هنگامی که در روزگار عباسیان کتب آن گروه‌متقدمان رااز زبان یونانی به‌زبان عربی ترجمه کردند بسیاری از مسلمانان بکنجکاوی در آنها پرداختند و مذاهب یا شیوه‌های ایشان را کسانی ازمنتسبان به‌علم که‌خدا آنانرا گمراه کرده‌بودفرا گرفتند و ببحث و مجادلهٔ در آنها پرداختند و در مسائلی از شعب دانشهای مزبور اختلاف نظر پیدا کردند و نامدارترین آنان عبارت بودند از ابونصرفارابی در قرن چهارم بروزگار سیف‌الدوله و ابوعلی بن‌سینا در قرن پنجم بروزگار خاندان بویه که در اصفهان فرمانروائی میکردند و جز آنان.

و باید دانست که راهی که آنان برگزیده و رائی که بدان معتقد شده‌اند از همهٔ وجوه باطل است. چه اینکه‌کلیهٔ موجودات را به عقل اول[2] نسبت داده و در ترقی بمقام واجب[3] بهمان اکتفا کرده‌اند قصوریست از پیجوئی‌مراتب خلق خدا که در ماورای آن «عقل اول» یافت میشود. چه دایرهٔ وجود از این پهناورتر است. و (ایزد) آنچه را شما نمیدانید می‌آفریند[4]. و گوئی آنان در اکتفا کردن به‌اثبات عقل تنها و غفلت از آنچه در ماورای آن است بمثابه طبیعیان هستند که بویژه به‌اثبات اجسام اکتفا کرده واز نفس وعقل دوری جسته‌اند و معتقدند که در

---

1 ـ یعنی تضمین نمیکند. ۲ـ عقل اول، فرشتهٔ‌اول وجوهر اول نیز آنرا گفته‌اند (ازغیاث).
۳ ـ مقصود واجب‌الوجود است ؛ و آن‌ذاتی است‌که وجودش‌از ذات خود او باشد و بهیچ چیزهرگز نیاز نداشته باشد. (از تعریفات جرجانی). ۴ـ و یخلق مالاتعلمون س ۱۶ (النحل)آ:۸.

ماورای جسم از لحاظ حکمت وجود[1] چیزی نیست، اما براهینی‌را که گمان میکنند بر مدعاهای خود در بارهٔ موجودات اقامه میکنند و آنها را بر معیار منطق‌وقانون آن عرضه میدارند نا رساست‌و برای مقصود وافی نیست. و اما دلیل نارسائی‌قسمتی از این براهین در بارهٔ موجودات‌جسمانی که آنها را دانش طبیعی مینامند، این‌است که: مطابقت میان این‌نتایج ذهنی که‌بگمان خودشان‌آنها را به‌حدود «تعریفات» و قیاسها استخراج میکنند، و آنچه در خارج وجود دارد مبتنی بر یقین نیست، زیرا حدود قیاسها احکامی ذهنی وکلی و عمومی است در صورتیکه موجودات خارجی به موادشان مشخص هستند وشاید در مواد مزبور چیزی باشد که از مطابقت ذهنی کلی با خارجی جزئی ممانعت کند مگر در مواردی که‌حس گواه بر آن است و در این صورت دلیل آن همان گواهی حس است نه آن براهین. و بنابراین یقینی‌را که‌در براهین خود می‌یابند در کجاست ؟

وچه‌بسا که تصرف ذهن هم درمعقولات اولی[2] مطابق جزئیات بوسیلهٔصورت‌های خیالی است نه در معقولات ثانوی[3] که‌تجرید آنها در مرتبهٔ دوم است‌و دراین هنگام حکم یقینی است و بمثابهٔ محسوسات میباشد، زیرا معقولات اول به‌مطابقت با خارج نزدیکتراند چه در آنها کمال انطباق یافت میشود در این صورت دعاوی ایشان را در این باره می‌پذیریم، ولی سزاست که از اندیشیدن و توجه درآنها اعراض کنیم چه‌اعراض از نگریستن‌در علم طبیعی از قبیل این است که: فردمسلمان اموری‌را که برای او سودمند نیست فرو گذارد[4]، زیرا مسائل طبیعیات نه دردین و نه در معاش بکارمان آید و ازاینرولازم است آنهارا فرو گذاریم .

---

1 - حکمت خدا (ن .ل). ۲ - معقولات اولی، آنهائی هستند که در برابرشان موجودی در خارج وجود داشته باشد مانند طبیعت حیوان و انسان‌که میتوان آنها را بر موجود خارجی حمل‌کرد و گفت : زیدانسان است و اسب حیوان‌است (از تعریفات جرجانی). ۳ - معقولات ثانوی ، آنهائی هستندکه در برابرشان چیزی در خارج نباشد مانند نوع و جنس و فصل،که نمیتوان آنهارا بر موجودی خارجی حمل‌کرد (از تعریفات جرجانی). ۴ - اشاره به حدیث : من حسن اسلام‌المرء ترکه مالایعنیه . در این چند سطر اخیر نسخ دارای اختلافات بسیار است .

و اما آنچه از براهین ایشان در بارهٔ موجوداتی باشد که در ماورای حس هستند یعنی روحانیات که آنها را دانش الهی و دانش ما بعدالطبیعه مینامند، ذوات آن موجودات بکلی مجهولند و دسترسی بآنها امکان ناپذیر است و نمیتوان برای آنها برهان آورد، زیرا تجرید معقولات از موجودات خارجی جزئی تنها هنگامی برای ما امکان دارد که بتوانیم آنها را درك کنیم در صورتیکه ما ذوات روحانی را ادراك نمیکنیم تا بتوانیم ماهیت‌های دیگری از آنها تجرید کنیم ازاینرو که میان‌ما و آنها پردهٔ حس کشیده شده است پس نه ما میتوانیم برهانی برای آنها بیاوریم و نه بطورکلی در اثبات وجود آنها چیزی درك کنیم مگر آنچه را که در برابر خود می‌یابیم در بارهٔ: امر نفس انسانی و احوال مدارك آن و بویژه در عالم رؤیا که برای هر کس امری وجدانی است[1]، ولی پی بردن به ماورای این یعنی حقیقت و صفات نفس انسانی امری غامض است که هیچ راهی به آگاهی‌یافتن بر آن نیست.

چنانکه محققان فلاسفه در جائیکه بر آن شده‌اند هرچه دارای ماده نباشد نمی‌توان برای آن برهان‌آورد، باین نکته تصریح کرده‌اند، زیرا یکی از شرایط مقدمات[2] برهان این است که ذاتی[3] باشند. و افلاطون که از بزرگان فلاسفه بشمار میرود می گوید: «الهیات»[4] مارا بیقین[5] واصل نمیکند، بلکه دراین دانش سزاوارتر و اولی یا بعبارت دیگر ظن را در نظر می گیرند.

و هر گاه پس از رنجبردن ودشواری فراوان تنها ظن‌را بدست‌آوریم دراین صورت برای ما همان ظنی که درآغاز داشتیم کافی است. پس این دانشها و اشتغال

---

۱ ـ وجدانی چیزی است که با حواس باطنی ادراك شود. (از تعریفات جرجانی). ۲ـ مقدمه عبارت از جملاتی است‌که صحت دلیل متوقف بر آنهاست. (از تعریفات جرجانی). ۳ ـ ذاتی برای هرچیزی آن‌است‌که بدان اختصاص یابد و آنرا از ماسوای آن متمایزکند و گویند ذات چیز، نفس و عین‌آن‌است وآن خالی ازعرض نمیباشد و فرق میان ذات و شخص این است‌که ذات ازشخص اعم است، زیرا ذات هم بر جسم وهم‌برشخص اطلاق میشود، ولی شخص جز برجسم اطلاق نمیگردد. (از تعریفات جرجانی). ۴ ـ متافیزیك Métaphisique ۵ ـ از «پ» و نسخهٔ خطی «ینی»در «ك» اینین است .

بآنها چه سودی برای ما خواهد داشت در صورتی که توجه ما این است که در بارهٔ موجودات ماورای حس یقین بدست آوریم. این است هدف وغایت افکار انسانی در نزد فلاسفه.

و اما اینکه میگویند: سعادت در این است که وجود موجودات را چنانکه هستند (یعنی مطابق واقعیت) بیاری این براهین درك کنیم، گفتارهای نا سره و مردود است بدین شرح که انسان مرکب از دو جزء یکی جسمانی و دیگری روحانی است که بدان درآمیخته است وهریك از دوجزء یاد کرده دارای مدارك و مشاعری مخصوص بخود هستند، ولی ادراك کننده‌در وی یکی است که همان جزء روحانیست‌وآن که گاهی‌مشاعر روحانی و بار دیگرمشاعر جسمانی را درك میکند ولی با این تفاوت که مدارك روحانی را بذات خود بیواسطه‌ای درك میکند لیکن مدارك جسمانی بوسیلهٔ ابزارهای‌جسم است همچون دماغ و حواس. و به‌هر ادراك کننده‌ای بسبب ادراك چیزی که‌آن را در می‌یابد شادمانی و بهجت دست میدهد. و این امر را باید در حالت کودك درآغاز مدارك جسمانی وی در نظر گرفت که چگونه بسبب دیدن روشنایی و شنیدن آوازها شادمان میشود و مسرت باو دست میدهد. وبنابراین شکی نیست شادمانی و مسرت وقتی بسبب ادراکی دست دهد که برای نفس ذاتاً و بیواسطه حاصل میگردد بدرجات شدیدتر و لذت بخش‌تر خواهد بود. از این رو هرگاه نفس‌روحانی بوسیلهٔ ادراك خاصی که در ذات نفس هست و بیواسطه‌ای چیزی رادریابد، شادمانی و مسرتی بدان دست میدهد که وصف ناشدنی است‌واین ادراك به‌اندیشه ودانش بدست نمی‌آید، بلکه بسبب کشف حجاب حس و فراموشی‌کلیهٔ مشاعر جسمانی حاصل میگردد و متصوفه بسیاری از اوقات برای‌دست‌دادن شادمانی‌یاد کرده به‌حصول این‌ادراك برای‌نفس، توجه میکنند واز این رو بیاری ریاضت بکشتن قوای جسمانی و مشاعر آن حتی اندیشهٔ ناشی از دماغ همت می گمارند تا برای نفس ادراکی که مخصوص به ذات‌آن است هنگام

زایل شدن سر گرمیها وشور و غوغای زندگی وموانع جسمانی حاصل آیدوآنگاه آنچنان شادمانی و لذتی بآنان دست می‌دهد که بوصف در نمی آید.

و آنچه را ایشان(فلاسفه) بتقدیر صحت آن، گمان کرده‌اند برای آنان مسلم است، ولی با همهٔ این به‌مقصود ایشان وافی نیست. و اما اینکه میگویند براهین و ادلهٔ عقلی ایجاد کنندهٔ این نوع ادراك است و ازآن‌شادمانی بدست می آید، چنانکه دیدیم گفتاری باطل است، زیرا براهین‌و ادله از جملهٔ مشاعر و ادراکات جسمانی است چه‌آنها بوسیلهٔ قوای دماغی از قبیل خیال و اندیشه و حافظه فراهم‌می آیندپدر صورتی که ما می‌دانیم به نخستین وسیله‌ای که برای تحصیل اینگونه ادراك متوسل میشویم، کشتن‌کلیهٔ این قوای دماغی است، زیرا قوای مزبور باآن‌ادراك‌در ستیز میباشد و مایهٔ نقصان آن میشوند و می‌بینیم فلاسفهٔ ماهر ایشان به کتاب شفا و اشارات و نجات و تلخیصات ابن رشد از کتاب فص تألیف ارسطو و جز آنها روی می‌آورند و اوراق آنها را زیر و رو می کنند و به براهین آنها متکی میشوند و اینگونه‌سعادت را ازلابلای کتب مزبور میجویند، درحالیکه نمیدانند با این روش برموانع کار می‌افزایند. واستناد ایشان در این‌باره گفتاری است که‌آنرا از ارسطو و فارابی و ابن سینا بدینسان نقل میکنند: هر که ادراك عقل فعال را بدست‌آورد و در زندگی دنیای خود بدان نائل‌آید، بهرهٔ خویش را از این سعادت بدست می‌آورد. و عقل فعال درنزد ایشان عبارت از نخستین رتبه‌ای است که حس ازآن از میان رتبه‌های روحانی منکشف میشود وپیوستگی ورسیدن بعقل فعال را بادراك علمی نسبت میدهند و حال اینکه ما فساد این نظریه را یاد کردیم. بلکه مقصود ارسطو و پیروان وی از این پیوستگی و ادراك، درك کردن نفسی است که از ذات خود و بیواسطه دارد. وآن هم جز از راه کشف حجاب حس حاصل نمی‌شود.

و اما اینکه میگویند شادمانی ناشی از این ادراك عین سعادت موعود است، نیز گفتار باطلی است، زیرا برای ما برحسب آنچه «حکما» بیان داشته‌اند آشکارشده

است که نفس در ماورای حس دارای مدرك دیگری است که بواسطهٔ «حواس» ادراك میکند و بسبب این ادراك شادمانی شدیدی بدان‌دست میدهد، ولی این امر برای ما تعیین نمی کند که شادمانی مزبور ناگزیر و حتماً عین سعادت اخروی است، بلکه‌آن‌حالت از جملهٔ لذتهائی است که بسعادت اخروی اختصاص دارد.

و اما گفتار ایشان در بارهٔ اینکه سعادت وابسته بادراك این موجودات است چنانکه هست (یعنی درك واقعیت آنها) قولی باطل است بنابر آنچه در فصول پیش آن‌را یاد کردیم[1] و گفتیم که‌دراصل توحید آنان‌را اغلاط‌و اوهامی است‌در بارهٔ اینکه وجود در نزد هر ادراك کننده‌ای منحصر در مدارك او است و ما فساد این رأی را آشکار کردیم و یادآور شدیم که‌وجود وسیع‌تر از آن است. که بتوان بر آن‌احاطه یافت یا کلیهٔ آنرا خواه روحانی یا جسمانی کاملا درك کرد. و از جمیع مطالبی که در بارهٔ عقاید ایشان بیان داشتیم‌این نتیجه بدست می آید که‌هر گاه قسمت روحانی از قوای جسمانی مفارقت کند، بنوعی ادراك نائل میشود که ذاتی آن است و به نوعی از مدارك مختص است و آنها عبارت از موجوداتی هستند که علم ما بر آنها احاطه یافته است و این ادراك در همهٔ موجودات عمومیت ندارد، زیرا موجودات بیشمار و نا محدوداند و آنگاه بآن قسمت روحانی بسبب اینگونه ادراك شادمانی شدیدی دست میدهد همچنانکه کودك از مشاعر حسی خود درآغاز پرورش شاد میشود. پس چگونه با این وصف ما خواهیم توانست همهٔ موجودات را درك کنیم؟ یا بسعادتی که شارع آنرا بما وعده داده است میتوانیم نائل آئیم اگر برای آن کوشش نکنیم؟ دور است دور آنچه وعده داده می‌شوید[2] و اما گفتار ایشان در بارهٔ اینکه: «انسان در تهذیب نفس و اصلاح آن بوسیلهٔ گرائیدن بخوی پسندیده ودوری از صفات ناپسند مستقل میباشد» مبتنی بر این است که میگویند شادمانی نفس‌بسبب

---

۱ - رجوع به فصل تصوف شود. ۲- هیهات هیهات لماتوعدون. س؛ ۲۳ (المؤمنون) آ، ۳۸ دسلان متوجه نشده جملهٔ مزبور ازآیات قرآن است.

ادراک ذاتی آن، عین سعادتی است که بدان وعده داده شده است، زیرا رذایلی که برای نفس بسبب ملکات و رنگهای جسمانی حاصل می‌شوند در برابر ادراک ذاتی نفس بطور کاملی عایقی بشمار میروند و حال اینکه ما بیان داشتیم اثر سعادت و بد بختی از ماورای ادراکات جسمانی و روحانی است. و سود این تهذیبی که به معرفت آن نائل آمده‌اند در شادمانی و مسرتی است که در نتیجهٔ ادراک روحانی بدست می آید، ادراکی که برمقیاسها و قوانینی مبتنی است لیکن ماورای سعادت آن که شارع ما را بدان وعده فرموده و وابسته باعمال و اخلاقی کرده که ما را به‌امتثال آن دستور داده است، امری است که مشاعر بشر بدان احاطه نمی‌یابد.

و پیشوای ایشان ابوعلی بن سینا بدین حقیقت متوجه شده و در کتاب مبدأو معاد در این باره بگفتگو پرداخته است که مفهوم گفتار وی چنین است: «معاد روحانی و احوال آن ازاموری‌است که به براهین عقلی و قیاسها بدان میرسند، زیرا این امر برحسب نسبت طبیعی محفوظ و طریقهٔ واحدی است و از این رو براهین ما در این‌باره بسیار است، ولی معاد جسمانی واحوال آنرا نمی توان با برهان‌درک کرد، زیرا این امر برحسب نسبت واحدی نیست و شریعت برحق محمدی آنرا برای ما بطور مبسوط یاد کرده است پس بایددر این باره بگفته‌های شارع نگریست و در خصوص احوال آن بشرع مراجعه کرد». پس این دانش چنانکه دیدی برای مقاصدی که فلاسفه بر آن گردآمدند وافی نیست گذشته از اینکه در آن مسائلی‌هم هست که با شرایع و ظواهر آن مخالف است و چنانکه ما دریافته‌ایم دانش فلسفه تنها دارای یک‌ثمره است که عبارت‌است از تشحیذ ذهن در ترتیب دلیل‌ها وحجت‌ها برای بدست آوردن ملکهٔ نیکو و درست در براهین، زیرا تنظیم و ترکیب قیاس‌ها بشیوهٔ استواری واتقان هنگامی میسرمیشود که برحسب شرایط حکما درصناعت منطق[1] باشد وآنها اینگونه قیاس‌ها را در علوم حکمت از قبیل طبیعیات و تعالیم

۱ ـ و بروفق گفتار آنان درعلوم طبیعی (ن. ل).

(ریاضیات) و دانشهای ما بعدآن دو بسیار بکار میبرند و در نتیجه کسی که در این دانشها بتحقیق میپردازد بسبب کثرت استعمال براهینی که واجد شرایط لازم‌هستند، در بحث و استدلال ملکه واستعداد اتقان و صواب را بدست می آورد و در آن‌مهارت می‌یابد، زیرا قیاسهای منطقی هرچند برای مقاصد فلاسفه وافی نیست، ولی‌چنانکه ما دریافته‌ایم درعین حال صحیح‌ترین قوانین اندیشه ومسائل نظری بشمارمیروند.

این است ثمرهٔ این صناعت، باآگاهی بر عقاید و آراء اهل دانش وزیانهای آن بنا برآنچه دانستی بنابراین جویندهٔ حکمت باید بکوشد که از پرتگاههای آن احتراز جوید و باید نخست بطورکامل و جامع علوم شرعی را بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شودآنگاه بحکمت گراید و بهیچ رو نباید کسی که از علوم اسلامی بی‌بهره است رو به حکمت آورد، زیرا کمتر ممکن است چنین کسی از مهالك آن در امان بماند. وخدا توفیق دهندهٔ انسان‌براه راستی است و راهنمائی به او است. و ما هدایت نمی‌یافتیم اگر خدا ما را رهبری نمی‌فرمود[۱].

فصل ۲۶

در ابطال صناعت نجوم و سستی مدارك و فساد غایت آن

نجوم صناعتی است که به‌زعم اصحاب آن کائنات را در عالم عناصر پیش از حدوث آنها می‌شناسند و می‌پندارند این آگاهی از راه معرفت ستارگان و تأثیر آنها در آفریده‌های عنصری خواه مفرد وخواه مجتمع بدست می آید و بهمین سبب اوضاع افلاك و ستارگان هر نوع ازانواع کائنات کلی و جزئی را که حادث خواهد شد نشان میدهد. و متقدمان ایشان معتقد بودند که معرفت قوای ستارگان و تأثیر آنها به تجربه حاصل میشود در صورتیکه این امری است که اگر همهٔ عمرها را روی هم بگذارند باز هم برای بدست آوردن آن کوتاه‌میباشد، زیرا تجربه بی‌شك

---

۱ ـ وماكنا لنهتدی لولاان هدانااللّه : س: ۷ (الاعراف) آ،۴۱

از راه تکرار بدفعات متعدد بدست می‌آید تا سرانجام از آن علم یا ظنی حاصل آید و برخی ازادوار ستارگان باندازه‌ای دراز است که تکرار آنها نیاز به‌روزگارها و قرون ممتدی دارد که نسبت به اعمار عالم کوتاه بنظر می‌آید.[۱] وچه بسا که برخی از منجمان کوته نظر بر آن شده‌اند که معرفت قوای ستارگان و تأثیرات آنها بوسیلهٔ وحی بوده است. و این رأی خطا و ضعیف است و آنها (منجمان) مارا بس است که به ابطال آن رأی پردازیم و بهترین دلایل روشن در این باره این است که بدانیم انبیا (ع) از همه کس از صنایع دورترند و ایشان هیچگاه متعرض خبر دادن از غیب نشده‌اند مگر آنکه از جانب خدا باشد. پس چگونه ممکن است ایشان مدعی استنباط غیب گوئی بوسیلهٔ صناعت بشوند و این امر را برای مردمی که پیروایشان هستند مشروع بدانند؟ واما بطلمیوس ومتأخرانی که ازوی پیروی کرده‌اندمعتقدند که دلالت ستارگان بر اینگونه امور دلالتی طبیعی از ناحیهٔ ترکیب یا مزاجی است که برای ستارگان در کائنات عنصری (مادی) حاصل میشود. «بطلمیوس» گوید: «زیرا فعل (خاصیت) و تأثیر نیّرین (خورشید و ماه) در مواد عنصری[۲] آشکاراست وهیچ کس نمیتواند آنرا انکار کند مانند فعل خورشید در تغییر فصول و مزاج آنها و رسیدن میوه‌ها و کشته‌ها و جز اینها. وفعل ماه در رطوبت‌ها و آب و رساندن مواد فساد پذیر و میوه‌های نوع خیار[۳] و دیگر افعال آن» سپس گوید: «و برای ما پس از خورشید و ماه در بارهٔ دیگر ستارگان دو طریقه وجود دارد: نخست تقلید از کسی که در بارهٔ آنها از پیشوایان صناعت موضوعی نقل کرده است، ولی این شیوه برای نفس مقنع نیست.

دوم حدس و تجربه از راه قیاس کردن هریك از آنها به نیّر اعظم (خورشید) که طبیعت و اثر آنرا بطور واضح شناخته‌ایم، پس می‌نگریم که آیا این ستاره

---

۱ ـ از «ینی». ۲ ـ یعنی موادی‌که از عناصر چهارگانه ساخته میشوند. ۳ ـ قناء بجای قثاء (ن ل).

هنگام قران از لحاظ قوت و مزاج آن فزونی می‌یابد تا موافقت در طبیعت یا کمبودش از آن شناخته شود و به تضادی که در آن هست پی ببریم سپس اگر قوای مفرد آنرا بشناسیم، آنگاه بقوای مرکب آن هم پی خواهیم برد واین هنگام تناظر آن باشکال تثلیث وتربیع و جز آنهاست و شناختن آن نیز از ناحیهٔ طبایع بروج بقیاس کردن آنها به نیّر اعظم (خورشید) است و هر گاه قوای کلیهٔ ستارگان را بشناسیم درخواهیم یافت که قوای مزبور در هوا مؤثر است چنانکه این امر آشکار است. ومزاجی که‌از آن برای‌هوا حاصل‌می‌شود برای مخلوقات پائین آن نیز حاصل میگردد و نطفه‌ها و تخم‌ها بدان‌متخلق میشوند و در بدن موجودات تکوین شوندهٔ از آن و نفس‌متعلق‌ببدن حالی‌می گردد[1]، نفسی که بر بدن‌فیض‌بخش است و از آن کسب[کمال][2] میکند ونیز آن مزاج در احوالی که‌تابع نفس و بدن میباشند تأثیر می‌بخشد زیرا کیفیات تخم و نطفه موجوداتی هستند که از آنها تولید میشوند و بوجودمی آیند»ونیز گوید: «و آن مزاج باهمهٔ اینها ظنی‌است و بهیچرو ازاموریقینی بشمار نمیرود وهم‌ازقضای الهی یعنی قدر نیز محسوب نمیشود، بلکه ازجملهٔ اسباب طبیعی مخلوق بشمارمیرود. و قضایاسر نوشت‌الهی برهر چیزی‌سبقت دارد. چنین است خلاصهٔ‌سخن بطلمیوس واصحاب وی. واین‌سخنان نص نظریات اوست که آنهارا در کتاب‌چهار (اربع)و دیگر تألیفاتش‌یاد کرده است وازاین سخنان سستی اصولی که این‌صناعات بر آنها بنیان نهاده‌شده‌است آشکار میگردد، زیرا علم یا ظن به کائنی‌از علم به کلیهٔ اسباب آن مانند فاعل و قابل وصورت و غایت‌بدست می آید چنانکه در موضع خود بیان شده است. در صورتیکه قوای نجومی برحسب مسائلی که بیان کرده‌اند تنهافاعل میباشند وقسمت‌عنصری قابل (پذیرنده) است گذشته ازاین‌قوای نجومی بجمله آن علل (چهارگانه) مؤثر نیستند، بلکه دراینجا قوای دیگری‌است که با آنها در جزء مادی مؤثر است مانند قوهٔ تولیدی که مخصوص به پدر است و

---

۱ ـ در تمام نسخ حال بی‌تشدید است. ۲ ـ از «پ».

نوعی که در نطفه وجود دارد و قوای خاصی که بدانها یکایك اصناف از نوع باز-
شناخته میشوند و جز اینها. بنا براین اگر قوای نجومی بکمال حاصل آید و علم
بدان روی دهد، آنوقت همان فاعل یا مؤثر واحد از جملهٔ اسباب مؤثر در کائن
بشمار خواهد رفت. سپس می‌بینیم که با علم بقوای نجوم و تأثیرات آنها شرط میکنند
که باید حدس و تخمین بسیاری هم باشد تا در آن هنگام بوقوع کائنی ظن حاصل آید. در
صورتیکه حدس و تخمین قوائی هستند که مخصوص به جوینده یا بینندهٔ این قوای
نجومی است و این قوا در اندیشهٔ او میباشند و از علل و اسباب کائن بشمار نمیروند
و ازاینرو هر گاه شخص فاقد این حدس و تخمین بشود درجهٔ ظن او به‌شك تنزل
خواهد کرد. و این همه در صورتی است که علم بقوای نجومی بطور استوار حاصل
آید و در برابر آن آفتی روی ندهد در صورتیکه این امر دشوار است، زیرا برای
حصول آن بمعرفت محاسبات ستارگان در سیر و حرکت آنها نیازمند هستند تا
بدان اوضاع ستارگان را بشناسند و ازاینرو که دلیلی در دست نیست تا هرستاره‌ای
را بقوه‌ای اختصاص دهند و دلیل بطلمیوس در اثبات قوای کواکب پنجگانه ازروی
قیاس آنها به‌خورشید نظریهٔ ضعیفی است، زیرا قوهٔ خورشید برهمهٔ ستارگان غالب
و مستولی بر آنهاست و ازاینرو کمتر میتوان هنگام مقارنه چنانکه او گفته است
بفزونی یا کمی قوهٔ آن پی‌برد. و اینها همه مورد قدح است در شناختن[1] کائنات
واقع در عالم عناصر بدین صناعت گذشته از این تأثیر کواکب در موجودات فروتر
ازآنها باطل است، زیرا در باب توحید به‌روش استدلالی ثابت شده است که جز خدا
هیچ مؤثر و فاعلی نیست چنانکه بنظر خواننده رسیده است و علمای علم کلام در
این باره بقدری استدلال کرده‌اند که نیازی به بیان آنها نیست از قبیل اینکه
کیفیت نسبت دادن اسباب به مسبب‌ها مجهول است و عقل در بارهٔ قضاوتی که در
نخستین نظر نسبت به‌تأثیر میکند متهم میباشد ازاینرو که شاید استناد آنها بصورتی

۱ - تحصیل. تعریف (ن ل) ولی در نسخهٔ‌خطی «ینی‌جامع» تعرف است.

جز صورت متعارف باشد وقدرت الهی رابطه‌ای است میان آن‌دو چنانکه همهٔ کائنات برین و فرودین را بهم ربط میدهد، بویژه که شرع همهٔ حوادث را به قدرت‌خدای تعالی بازمی‌گرداند و جز قدرت او را از ایجاد حوادث دور میکند و نبوتها نیز منکر کیفیت نجوم و تأثیرات آنهاست و تتبع و استقراء شرعیات گواه بر این امر میباشد چنانکه میفرماید (پیامبر): «خورشید و ماه برای مرگ یا زندگی هیچکس خسوف نمیکنند.» وقول (خدای تعالی در حدیث قدس) است: « برخی از بندگانم نسبت بمن مؤمن و برخی کافر گردیدند آنانکه بگویند بفضل ورحمت‌خدا باران برما نازل شد نسبت بمن‌مؤمن و نسبت به‌ستارگان کافرند، ولی کسانیکه بگویند بسبب نوء[1] فلان، باران بر ما نازل گردید، آنها نسبت بمن‌کافر و نسبت بستارگان مؤمن‌اند» (رجوع به) حدیث صحیح (کن). پس بطلان این صناعت از طریق شرع و سستی دلایل آن از راه عقل آشکار گردد. گذشته از اینکه صناعت مزبور در اجتماع بشری دارای زیانهائی است چه هر گاه احکام آن برخی از اوقات برحسب اتفاق درست در آید مایهٔ فساد عقاید عوام میشود درصورتیکه در اینگونه مواقع صحت آن تصادفی‌است و بهیچ دلیل و تحقیقی باز نمیگردد، لیکن کسانی که معرفتی ندارند بدان فریفته میشوند و گمان میکنند که این صحت شامل همهٔ احکام آن میشود و عمومیت دارد، ولی گمان آنان درست نیست پس‌از اینگونه کسان (که‌معرفتی بدان ندارند) ردّ اشیاء به‌فاعلی جز آفرینندهٔ آن‌روی‌می‌دهد؛ آنگاه غالب اوقات (در نتیجهٔ پیشگوئیهای ستاره شناسان) در دولتها انتظار (وقایع بدی از قبیل) راهزنیها پدید می‌آید و آنچه این انتظار (کسان‌را) بر آن وامیدارد همچون دست درازی دشمنان و مدعیان دولت که به خونریزی و انقلاب دست می‌یازند و ما نظایر اینوقایع را بسیار دیده‌ایم.

---

۱ ـ نوء : (بفتح ن) ستارهٔ مایل بغروب یا آن طالع است و آن منزلی است قمر را از منازل بیست و هشت... و عرب باران و باد و گرما و سرما را به انواء نسبت میدهند. از (منتهی‌الارب).

پس سزاست کـه این صناعت بـرهمهٔ اهـل اجتماع و شهرنشینان ممنوع و حرام شود چـه زیانهای بسیاری از آن به‌دین و دولتها میرسد و در این باره طبیعی بودن وجـود آن برای بشر بمقتضای مدارك و علـومشان نکوهش نمی‌شود. آری خیر و شر هم هردو طبیعی هستند و در این جهان وجود دارند و نمیتوان آنها را ریشه کن کرد، بلکه‌ما مکلف هستیم که درموجبات حصول آنها دقت کنیم. ازاینرو واجب است در اکتساب خیر از راه اسباب آن بکوشیم و اسباب شرها و زیانها راز خـود برانیم. و این تکلیف بر کسی که مفاسد و مضار این دانش (احکام نجوم) را میداند واجب است. و باید دانست که این صنعت بفرض که فـی‌نفسه درست باشد ممکن نیست هیچیك ازاهل اسلام بر علم آن وقوف یابد و ملکهٔ آنرا بدست‌آورد بلکه اگر جوینده‌ای آنرا مورد بحث قرار دهـد و گمان کند بر آن احاطه یافته است. شکی نیست که وی در واقع و نفس‌الامر در نهایت قصور و عجزمیباشد، زیرا هنگامیکه شریعت تحقیق‌در آنرا حرام کرد دراهل‌اجتماع کسی‌یافت‌نمیشد که‌آنرا بخواند یاسزاوار تعلیم آن باشد و در نتیجه شیفتگان آن بسیار اندك وانگشت‌شمار بودند و ناگزیرمیشدند برای مطالعهٔ کتب و مسائل این‌صنعت به کنج خانهٔ خود در حال‌استتار پناه برند و ازنظر عامه دور باشند. گذشته از اینکه صناعت‌مزبوردارای شعب و فروع بسیار میباشد و فهم آنها دشوار است، پس در چنین شرایطی چگونـه جویندهٔ آن از مطالعهٔ خود سودی بدست می‌آورد در حالیکه ما می‌بینیم دانش‌فقه که هم به دین و هم بدنیا سود دارد و فراگرفتن آن از کتاب و سنت آسان است‌و جمهور مردم بخواندن و تعلیم دادن آن روی‌می‌آورند با همهٔ این جویندگان آن پس ازتحقیق و گردآوری مسائل وادامه دادن تحصیل و رفتن بمجالس گوناگون در آن دانش، سرانجام در طی اعصار و نسلها یـکـی پس از دیگری در آن مهارت می‌یابند پس چگونه جویندگان نجوم می‌توانند دانشی را فراگیرند کـه شریعت آنرا کنارگذاشته و در جلو آن سد تحریم بسته شده و از عامهٔ مردم بایـد تحصیل

خود را مکتوم دارند و منابع و مآخذ آن دشوار است و مجبورند پس از ممارست و تحصیل اصول وفروع آن بمیزان بسیاری حدس و تخمین که آنها را از هرسو احاطه کرده دست یازند. و پیش بینی کنند؟ درچنین وضعی با اینهمه مشکلات چگونه آن را بدست می آورند و در آن مهارت می یابند؟ درحالیکه مدعی آن در نزد مردم مردود است وهیچ گواهی ندارد که برادعای خود اقامه کند بسبب غرابت این فن درمیان ملت (اسلام) و دانندگان آن اندکند، با در نظر گرفتن این نکات صحت نظریهٔ ما بر خواننده آشکار میشود. وخدا دانای غیب است وهیچکس را برغیب خود آگاه نمیکند[۱].

ودراین معنی برای بعضی ازیاران ما درهمین عصر پیش آمده است (قصیده‌ای) بهنگام غلبهٔ عرب برلشکریان سلطان ابوالحسن که اورا در قیروان محاصره کردند و اخبار وپیشگوئیهای نادرست و وحشت انگیزی از جانب دوستان و دشمنان هر دو دسته دمبدم انتشار می‌یافت و دراین باره (وی) ابوالقاسم رحوی[۲] ازشاعران تونس میگوید:

هردم ازخدا آمرزش میجویم. خوشی و گوارائی زندگی رخت بربسته‌است. من بامداد و شام را در تونس میگذرانم و بامداد و شام ازآن خداست. فتنه و وبا، بیم و گرسنگی و مرگ ببار آورده است. مردم درستیزه جوئی و پیکارند وچگونه میتوان امید بست که ستیزه‌جوئی سود بخشد. هواخواهان احمدی[۳] پیش‌بینی میکنند که علی بزودی دچار نابودی ونیستی میشود. و دیگری گفت: در آیندهٔ نزدیکی بسبب علی نسیمی از گوارائی و وسعت زندگی بسوی شما خواهد وزید - ولی برتر ازهردو دسته خداست که آنچه بخواهد بندگان (احمد و علی) خود حکم میکند. ای رصدبانان ستارگان سیار[۴] این آسمان چه هنری کرده است؟

۱- عالم‌الغیب فلایظهرعلی غیبه احد. س: ۷۲ (لجن) آ: ۲۶ ۲- ابوالقاسم‌الروحی. (ن.ل).
۳- شاهزاده حفصیه که عربهای بادیه نشین هواخواه وی بودند واو را بنام احمدبن‌عثمان میخواندند ونام‌سلطان ابوالحسن «علی» بود. (حاشیهٔ دسلان ج ۳ص ۲۴۸ بنقل ازتاریخ‌بربر). ۴- اشاره بآیهٔ ۱۵ و۱۶ س: ۸۱ (التکویر) فلااقسم‌بالخنس‌الجوارالکنس.

وعده‌هایی را که بما دادید بتأخیر انداختید و گمان میکنید هنوزهم توانگر وتوانا هستید؟ پنجشنبه بر پنجشنبه گذشت و شنبه و چهارشنبه آمد. و نیمی از ماه و ده یك دوم و سوم آن سپری گردید. لیکن جز گفتار دروغ «ازشما» نمی‌بینیم آیا این نادانی «شما» یا تحقیر «بما» است ـ ما بخدا پناه‌می بریم ومیدانیم که‌هیچ‌چیزسر نوشت اورا رد نمیکند ـ من بخدا خشنودم، من خدائی دارم که مرا از ماه وخورشید شما بی‌نیاز میکند این ستارگان سرگردان بجز بندگان یا کنیزکانی (در بارگاه خدا) بیش نیستند آنها زیرفرمان دیگری هستند وخود فرمانی ندارند و در مردم هیچ تأثیری نمی‌بخشندخردهایی گمراه شده‌است (حکما) که قدیم می‌بینند آنچه را که حال آن خرابی[1] و نیستی‌است وعالم وجود را ناشی ازطبیعت میدانند که آب وهوا آنرا احداث میکند. آنها هیچ شیرینی را در برابر تلخی ملاحظه نکرده‌اند مگر اینکه میگویند خاك و آب آنها را پرورش داده است. پروردگارمن خداست. و نمیدانم جوهرفرد کدام وخلأ چیست. ونه هیولی‌را ـ (می‌شناسم) که فریادمی کند نیست مرا صورتی برهنه. ونه وجود وعدم ونه ثبوت و فنا را ـ میدانم. من دربارهٔ کسب[2] چیزی نمیدانم جز آنچه وسیلهٔ خریدوفروش است وهمانا مذهب ودین من نبوده که مردم باهم همچون دوستان بودند چه (در آن زمان) نه فصول ونه اصولی بود ونه‌جدال ونه ریائی[3] وجودداشت آنچه را درصدر «اسلام» پیروی میکردند و ما هم از آن پیروی کردیم. و چه خوش است این پیروی. مردم آن روزگار برشیوه‌ای بودند که آنرا از بزرگان دین فرامیگرفتند و اینهمه هذیان گوئی[4] در آن روزگار نبود. ای اشعری این روزگار بمن خبر داده است تابستان و زمستان (مرا تجربه آموخته)، من بدی را به بدی کیفر میدهم ونیکی نیز بمثل

۱ـ ن.ل: جرم. حزم. ۲ـ کسب در تداول علمای کلام فعلی است که منجربه‌جلب سود یا دفع زیان شود وفعل خدا را نمیتوان به‌کسب وصف کرد،زیرا فعل خدا ازجلب سود ودفع زیان منزه‌است. (تعریفات جرجانی). ۳ـ «پ» و «ینی» ارتیاء. بمعنی تأمل و تفکر. ۴ـ «پ» و«ینی» هراء: پرگو.

آن پاداش دارد. و اگر من مطیع «خدا» باشم کامیاب میشوم و اگر نافرمانی کنم باز هم امیدوارم. من زیرفرمان پروردگاری هستم که عرش و زمین او را فرمانبری کرده‌اند. آنچه روی میدهد در نتیجهٔ نوشته‌های شما نیست بلکه حکم وسرنوشت (خدا) آنها را تقدیر کرده‌است اگر با شعری دربارهٔ کسانی که خویش را به رأی او نسبت میدهند، خبر بدهند. خواهد گفت: به‌آنها بگوئید که من از گفته‌های شما بیزارم.

فصل ۲۷

در انکار ثمرهٔ کیمیا «اکسیر» و محال بودن وجود آن و مفاسدی که از ممارست در آن بوجود می‌آید

باید دانست بسیاری‌از کسانی که عاجزاز کسب معاش هستند آزمندی آنانرا به‌ممارست دراین صنایع برمی‌انگیزد و معتقد میشوند که این صنعت نیز یکی از شیوه‌ها و طرق معاش‌است و گمان میکنند بدست آوردن ثروت ازاین راه برای جویندهٔ آن آسانتراست.

وازاینرو دراین راه‌سختیها ورنجهای بسیارمرتکب می‌شوند وتحمل‌دشواریهایی می‌کنند وازحکام‌جوروستم می‌بینند ودرراه‌مخارجی که افزون برمیزان رسیدن آنها بمقاصدشان میباشد ثروتهای هنگفتی‌ازدست میدهند وسرانجام اگر نومیدی بر آنها چیره گردد دچارنابودی میشوند[۱] «ومی‌پندارند که بس‌نیکوکاری می کنند»[۲] آگاه میباشند وآنچه آنانرا دراین‌باره بطمع می‌اندازد این‌است که می‌بینندبرخی‌ازمعادن بوسیلهٔ مادهٔ مشترك آنها بیکدیگر تبدیل میشوند و ازاینرو میکوشند از راه تدبیر وصنعت سیم را به زر ومس وقلع را به سیم تبدیل کنند و می‌پندارند که این‌کار از

---

۱ ـ عبارت دراینجا مشوش‌است. ۲ـ ازآیهٔ ۱۰۴ سورهٔ کهف (۱۸) وهم یحسبون انهم‌یحسنون صنعاً (ترجمه ازکشف‌الاسرار است).

ممکنات عالم طبیعت است. آنها درعملیات وچاره‌جوئی این فن‌طرق مختلفی‌دارند زیرا آنان را شیوه‌های مختلفی‌است در اعمال وصورت آن وهم درماده‌ای که برای انجام دادن کار موسوم به حجرمکرم در دسترس آنان‌است. چنانکه در مادهٔ مزبور عقاید متنوعی وجود دارد برخی آنرا بکارت (خون) و گروهی خون و دسته‌ای مو و جمعی تخم «مرغان» میدانند و برخی علاوه براینها آنرا از اشیاء دیگری می‌پندارند.

وهمگی تدبیر در نزد ایشان پس‌ازتعیین ماده این‌است که آنرا برروی سنگ صلایه میسایند و برروی آن سنگ سخت صیقلی دراثنای سائیدن ماده‌را آب می‌دهند و آنگاه مقداری داروها وادویه‌ای که مناسب مقصود آنهاست و در انقلاب و تبدیل آن بمعدن‌مطلوب مؤثرمیباشد بر آن می‌افزایند، آنگاه پس‌ازآب‌دادن‌یاشستن آنرا درآفتاب خشك میکنند یا بوسیلهٔ آتش میپزند یا برای استخراج آب یا خاك آن به‌تصعید یاتکلیس آن میپردازند و آنگاه که درچاره‌جوئی آن همهٔ‌این‌عملیات بطور رضامندی انجام‌می‌یابد وتدبیر آن برحسب مقتضیات‌اصول آن‌صنعت پایان می‌پذیرد از کلیهٔ این تدابیرخاك یا مایعی بدست می آید که‌آنرا «اکسیر» مینامند و گمان می کنند هر گاه آنرا روی سیم داغ شدهٔ درآتش‌بریزند به‌زرتبدیل میشود یا اگر آنرا روی مس داغ شدهٔ درآتش بریزند برحسب قصد ایشان بسیم مبدل میگردد. ومحققان ایشان می‌پندارند این اکسیرماده‌ای مرکب ازعناصرچهارگانه است که درنتیجهٔ‌این چاره‌جوئی خاص وعملیات ایشان در آن مزاج وترکیبی دارای قوای طبیعی حاصل آمده است، وآنچه درآن حاصل گردیده بهرمادهٔ دیگر داخل شود شکل خاص خودرا بدان می‌بخشدو آنرا بصورت و ترکیب خود مبدل میسازد و کیفیات وقوائی که درآن حاصل آمده‌است درآن‌ثابت وپایدارمیماند مانند خمیر-مایه برای نان که خمیررا بذات خود مبدل میسازد ودرآن خاصیت نرمی و سستی ایجاد میکند تا هضم‌آن در معده‌آسان شود و بسرعت بغذا تبدیل یابد. اکسیر زر

وسیم نیز چنین است که به‌هر معدنی داخل گردد آنرا بیکی از دو فلز مزبور (زروسیم) تغییر میدهد و بصورت زروسیم مبدل میسازد. چنین است خلاصهٔ پندار ایشان. وچنانکه می بینیم این گروه ازاینرو دراین کار بممارست دائمی میپردازند که روزی و معاش خودرا از آن بجویند احکام وقواعد آنرا از کتب پیشوایان گذشتهٔ این صناعت نقل میکنند ودرمیان خود معمول میدارند ودرفهم معماها ولغزهای آنها به‌بحث واندیشه میپردازند و بکشف اسرار آنها همت میگمارند زیرا بیشتر تألیفات آنها شبیه چیستان ومعماست مانند تألیفات جابر بن‌حیان در رسایل هفتادگانه‌اش و نوشته‌های مسلمهٔ مجریطی در کتاب رتبةالحکیم و آثار طغرائی وقصاید مغیربی که در منتهای استحکام سروده شده‌است. وامثال اینها ـ وپس ازهمهٔ اینها هیچ سودی ازصناعت مزبور عاید آنان نمیشود چنانکه روزی من با شیخمان ابوالبرکات بلفیقی سرورمشایخ اندلس دراین‌باره گفتگو کردم و یکی از تألیفات کیمیا را به‌وی دادم او مدتی آنرا مورد تفحص و کنجکاوی قرارداد وسپس آن‌را بمن‌مسترد داشت و گفت: من‌ضمانت میکنم که «خوانندهٔ‌این کتاب» جز با نومیدی بخانهٔ خود بازنگردد. سپس باید دانست که گروهی ازاین کیمیاگران تنها به زراندودی و حیله‌گری اکتفا میکنند بدینسان که یا آشکارا به زراندود کردن فلزات میپردازند مانند اینکه فلز سیم را به‌زر یا مس‌را به‌سیم می‌اندایند ویا سیم و زررا بنسبت یك یا دو یا سه‌قسمت با فلزدیگری درمی‌آمیزند ویا بنهان‌کاری میپردازند و بطور صناعی ازمیان فلزات اشیائی شبیه زر وسیم میسازند مانند سفید کردن مس‌و نرم ساختن آن به‌وسیلهٔ جیوهٔ تصعید شده. آنوقت به جسمی فلزی شبیه به‌سیم مبدل میشود وجزصرافان ماهر نمیتوانند آنرا بازشناسند واین نیرنگ سازان از سیمهای تقلبی خود سکه‌هائی میسازند وآنها را درمیان مردم رواج میدهند وبا نیرنگ سازی و اشتباه‌کاری برمردم مهرسلطان را هم برروی سکه‌میزنند این گروه‌ازلحاظ پیشه‌فرومایه‌ترین مردم‌اندو بدفرجامترین کسان‌نیز بشمارمیروند، زیرا آنها به‌نیرنگ‌بازی اموال مردم را میربایند چه این

حیله گران بجای سیم، مس و بجای زر، سیم میپردازند تا از آن بهره برداری کنند. پس چنین کسی دزد یا بدتر از دزد است. و بیشتر این گروه در سرزمین مایعنی مغرب از طلاب بربرانند که دور از سرزمین‌های پر جمعیت در مرزها و نزدیك مساکن مردمان ابله بسر میبرند و به مساجد بادیه پناه میبرند و توانگران[۱] آنانرا فریب میدهند و چنین وانمود می کنند که به‌صنعت کیمیا گری آشنا هستند و میتوانند از فلزات زر وسیم بسازند و چون نفوس مردم در دوست داشتن این دو فلز گرانبها حریص میباشد و در راه بدست آوردن آنها مبالغ بسیاری خرج می کنند از اینرو کیمیا گران مزبور وسیلهٔ معاش خودرا از آنان بدست می آورند. سپس در نزد ایشان با ترس و لرز به طلبیدن کیمیا شروع می کنند تا هنگامیکه ناتوانی آنان آشکار می‌شود و کار به‌رسوائی می کشد آنوقت به‌جایگاه دیگری میگریزند، و حالت تازه‌ای بخود میگیرند و باز مطامع کسانی از اهل دنیا را برمی‌انگیزند و آنانرا به نیرنگی که وسیلهٔ فریفتن اینگونه کسان قرار میدهند متمایل میسازند. ما با این صنف سخنی نداریم چه آنها در نهایت جهل و پستی میباشند و دزدی را پیشهٔ خود ساخته‌اند و تنها راهی که برای ریشه کن ساختن مادهٔ فساد آنان وجود دارد این‌است که حکام نسبت بآنها سختگیری کنند و در هرجا آنان را بیابند دستگیر سازند و هنگامی که باینگونه اعمال می‌پردازند دست آنها را همچون دست دزدان قطع کنند، زیرا عملیات این گروه مایهٔ تباهی سکه‌ایست که مورد نیاز عمومی‌است و در حقیقت ثروت کلیهٔ مردم بشمار می‌رود. و سلطان مکلف باصلاح و مراقبت در وضع آن میباشد و باید نسبت بکسانیکه مایهٔ فساد آن می‌شوند منتهای سختگیری را بکار برد.

اما روی سخن‌ما با کسانی‌است که این‌صناعت را پیشه میسازند و به‌نیرنگ‌سازی و حیله گری تن نمیدهند، بلکه از آن سر باز میزنند و خود را از تباه کردن

---

۱ ـ درچاپهای مصروبیروت ونسخهٔ خطی «ینی جامع» اغنیا ودرچاپ «پ» اغبیا «کودنان» است ومن صورت نخست را برگزیدم.

سکه و پول رایج مسلمانان منزه میدارند، بلکه در جستجوی آنند تا بدینگونه عملیات و ازراه بدست آوردن اکسیری که عاید آنان میشود سیم را به زر ومس و قلع را به‌سیم تبدیل کنند، ما بااین گروه ودربارهٔ وسایل آنان بحث و گفتگوداریم با اینکه میدانیم هیچکس ازمردم اینجهان بدین مقصود نرسیده یا مطلوب خویش را ازآن بدست نیاورده است، بلکه عمرخویش را درتدبیر و سایدن وصلایه کردن وتصعید وتکلیس وبر گزیدن خطرات برای گردآوری داروها و جستجوی ازآنها بباد می‌دهند و دراین‌باره حکایاتی ازدیگر کسانی که بمقصود نائل‌آمده یا مطلوب را بدست آورده‌اند نقل میکنند وبشنیدن اینگونه حکایات و گفتگوی دربارهٔ آنها قانع می‌شوند ودر باور کردن آنها هیچ شك و تردید بخود راه نمیدهند و همچون کسانی هستند که شیفته ودلدادهٔ اخبار وسوسه‌انگیزدرآنچه بعهده دارند میباشند.

وهر گاه ازایشان سؤال شود که‌آیا بچشم خود دیده‌اید؟ پاسخ منفی میدهند ومیگویند ماشنیده‌ایم ولی ندیده‌ایم. وضع این گروه درهرعصر و نسلی چنین بوده است وباید دانست که پیشه کردن این‌صنعت درجهان تازه‌نیست وازروزگارهای‌قدیم وجودداشته‌است وداننشمندان‌ازمتقدمان گرفته تامتأخران دراین‌باره سخن گفته‌اند. و اینك ما عقاید ایشان را دراین باره نقل میکنیم و آنگاه بدنبال‌آن تحقیقاتی را که برای ما دربارهٔ واقعیت و ماهیت امر آشکار میشود یادآور میشویم و خدا توفیق دهندهٔ آدمی به‌راه صواب است.

پس می گوییم که مبناو اساس سخن در این صناعت در نزد حکما در بارهٔ کیفیت معادن هفتگانه یا «هفت جوش»[1] یعنی: زر و سیم و سرب و قلع «ارزیز» و مس وآهن و روی است که آیا اینهاازلحاظ فصل[2] با هم مختلف‌اند و هریك ازآنها نوع‌مستقلی است که بذات خود قائم است‌یا اینکه اختلاف فلزات مزبور درخواصی

---

۱ ـ در فارسی فلزات مزبور را هفت جوش میگویند رجوع به‌غیاث اللغات شود. ۲ـ مقصود: فصل در برابر جنس است‌که درتعریفات منطقی متداول است.

از کیفیات آنهاست و کلیهٔ آنها صنفهائی از یك نوع میباشند[۱] و اختلاف آنها در کیفیاتی از قبیل رطوبت و یبوست و نرمی و سختی و در رنگ مانند زردی و سفیدی و سیاهی است. و کلیهٔ آنها اصنافی برای این نوع واحداند، ولی نظر ابن‌سینا که حکمای مشرق هم از او پیروی کرده‌اند این‌است که فلزات مزبور از لحاظ فصل با هم مختلف‌اند و انواع متباینی میباشند و هریك از آنها مستقل و قائم بخود میباشد و بحقیقت خود تحقق می‌یابد و آنرا فصل و جنس خاصی است مانند دیگر انواع. وابونصر فارابی بر حسب عقیدهٔ خود باینکه فلزات مزبور از لحاظ نوع متفق‌اند بامکان انقلاب و تبدیل برخی از آنها بیکدیگر قائل شده است، زیرا در این هنگام تبدیل عرضها بیکدیگر و چاره جوئی و تدبیر آنها از طریق صنعت امکان پذیر خواهد بود. وازاینرو صناعت کیمیا در نزد او ممکن و دارای مأخذ آسانی است، ولی ابوعلی بن‌سینا بنابر اعتقاد باختلاف نوع آنها منکر این صنعت است و وجود کیمیا را محال و غیر ممکن میداند و نظر او مبتنی بر این است که بوسیلهٔ صناعت نمیتوان به‌فصل راه‌یافت، بلکه فصل هر نوعی را آفریننده و تقدیر کنندهٔ اشیاء می‌آفریند که خدای عزوجل استو حقایق فصلها بطور کلی و اساساً مجهول‌اند و بتصور درنمی‌آیند پس چگونه میتوان آنهارا از راه صنعت دگرگونه ساخت،ولی‌طغرائی که از بزرگان این‌صناعت‌است این گفتار ابن‌سینا را بغلط نسبت داده و آنرا بدینسان رد کرده است که تدبیر و چاره‌جوئی برای آفریدن وابداع فصل نیست، بلکه این امر مخصوصاً برای‌آماده ساختن ماده جهت قبول آن استو فصل پس از آماده ساختن ازجانب آفریننده وخدای آن پدید می‌آید چنانکه‌پس از صیقلی کردن و آب دادن نور و درخشندگی ایجاد میشود و ما را نیازی دراین باره به تصور و معرفت آن نیست. «طغرائی» گوید: و هرگاه ما بر آفریدن بعضی

۱ـ در اینجا در چاپهای مصرونسخهٔ خطی «ینی‌جامع» این عبارات افزوده شده است‌که در تعریفات ابونصر فارابی بر این عقیده است‌که فلزات مزبود نوع واحدی هستند و حکمای اندلس نیز از وی پیروی کرده‌اند.

از حیوانات با جهل به فصلهای آنها آگاه باشیم مانند کژدم از خاك وكاه[1] ومارهای تکوین یافته از مو و همچون سخنانی که صاحبان فلاحت در بارهٔ تکوین زنبور انگبین یاد میکنند ومیگویند هر گاه این زنبور نایاب شود میتوان آنرا از لاشهٔ[2] گوساله‌ای تکوین کرد. وایجاد نی ازشاخهای حیوانات سم‌دار «بطریق کاشتن» و تبدیل آن به نی‌شکر بوسیلهٔ پر کردن شاخها از عسل هنگام کاشتن آنها، در این صورت چه مانعی وجود دارد که بر نظیر اینها در زرو سیم [در معادن][3] آگاه‌شویم. [و اینها همه از راه صناعت انجام می‌یابد والبته موضوع آنها ماده است، لیکن تدبیر و چاره‌جوئی، آن را تنها به‌قبول این فصلها آماده میسازد نه خلق فصول. «طغرائی» گوید: بنا براین ماهم نظیر اینگونه عملیات را در][3] زر وسیم میجوئیم و ماده‌ای بدست می‌آوریم که آنرا مورد عمل و چاره‌جوئی قرار دهیم البته بشرط آنکه در آن نخستین استعداد قبول صورت زروسیم وجود داشته باشد. آنگاه در چاره‌جوئی آن می کوشیم تا در آن استعداد قبول آن فصل را بکمال رسانیم. (پایان سخن طغرائی بمعنی).

و گفتاری‌را که طغرائی در رد برابن‌سینا یاد کرده صحیح است، لیکن‌ما بر رد صاحبان این صناعت (کیمیا گری) مأخذ دیگری داریم که بسبب آن عدم‌امکان وجود کیمیا و بطلان پندارهای همهٔ ایشان خواه طغرائی و خواه ابن‌سینا آشکار میشود. بدینسان که خلاصهٔ چاره جویی آنها این است که پس از آگاهی بر مادهٔ آماده به نخستین استعداد آنرا موضوع قرار میدهند و در تدبیر چاره جوئی آن شیوهٔ طبیعت را در برابر جسم معدنی پیش می گیرند تا آنرا به زر یا سیم تبدیل کنند و قوای فاعله و منفعله را دوچندان می‌سازند تا درزمانی کوتاهتر انجام‌پذیرد زیرا در جای خود آشکار شده است که دوچندان کردن قوهٔ فاعله از زمان فعل

---

۱ - در چاپهای بیروت: نتن بجای: تبن است. ۲ - کلمهٔ متن نوعی کشك یا پنیر از شیر ترشیده هم هست، ولی‌دسلان معنی نخست را آورده بخصوص که درچاپ «ك»: من‌عجاجیل‌البقراست.

۳- ازنسخهٔ خطی «ینی‌جامع» و چاپ «پ».

میکاهد و هم گفته شده است که زر در معدن خود پس از هزاروهشتاد سال از سنین دورهٔ بزرگ خورشید بکمال میرسد پس هر گاه قوا و کیفیات در چاره‌جوئی دو-چندان گردد زمان بوجود آمدن آن خواه ناخواه برحسب آنچه یاد کردیم کوتاهتر از آن خواهد شد یا از راه این چاره جوئیشان در جستجوی حصول صورتی ترکیبی برای این ماده میباشند که آنرا مانند خمیر مایه میکند و آنگاه آن ماده در تبدیل و احالهٔ جسمی که مورد چاره‌جوئی است خاصیت‌ها و تأثیرات مطلوب می‌بخشد و چنین جسمی همان اکسیر است چنانکه یاد کردیم.

و باید دانست که هر جسمی از موالید عنصری تکوین شود ناگزیر بایددر آن عناصر چهارگانه به نسبت متفاوتی گرد آید زیرا اگر عناصر مزبور از لحاظ نسبت برابر باشندترکیب آنها انجام نمی‌پذیرد ازاینرو ناچار باید یکی ازاجزای آنها بر همه غالب آید و نیز ناگزیر بایددر هر جسمی که از این عناصر ترکیب می‌یابد، حرارت غریزی وجود داشته باشد که برای وجود آن قوهٔ فاعله یا مؤثرو برای صورت آن نگهبان میباشد. سپس هر موجود تکوین شونده در زمانی پدید می‌آید و ازاینرو ناگزیر باید در اطوارو حالات آن و انتقالش از زمان تکوین از حالی به حال دیگر اختلاف باشد تا به غایت خود منتهی شود. و در این باره باید به کیفیت خلقت انسان نگریست که نخست بشکل نطفه است آنگاه بشکل پارچهٔ خون بسته «علقه» و سپس بشکل پارچهٔ گوشتی «مضغه» درمی‌آید و پس از آن صورت-پذیرمیشود و آنگاه صورت جنین بخود میگیردو سرانجام بصورت مولود درمی‌آید و سپس مرحلهٔ شیرخوارگی را می‌پیماید تا به آخرین مرحلهٔ زندگی میرسدو نسبتهای اجزا درهر شکل و مرحله‌ای از لحاظ مقادیر و کیفیات آنهامختلف‌است وگرنه حال و مرحلهٔ نخستین بعینه حال و مرحلهٔ دیگری خواهد بود. همچنین حرارت غریزی درهر مرحله‌ای مخالف مرحلهٔ دیگر است.

اکنون بمراحل و اشکالی که برای زر در طی هزار وهشتاد سال در معدنش

روی‌میدهد و بکیفیاتی که به‌آنها انتقال می‌یابد، مینگریم وچنین نتیجه‌میگیریم که کیمیاگر ناگزیر باید عمل و خاصیت طبیعت را در معدن دنبال کند و تدبیر و چاره‌جوئی‌خودرا با آن روبرو کندتا پایان یابد. و یکی از شرایط صناعت‌همواره این است که آنچه را میخواهد از راه صنعت بسازد در ذهن خود طرح و تصویر کند چنانکه از امثال حکماست که میگویند:

آغازکار پایان اندیشه و پایان اندیشه آغازکار است[1] پس ناگزیر بایداین کیفیات را برای زر در احوال گوناگون و نسبتهای متفاوت آن در هر مرحله تصور کرد و اختلاف حرارت غریزی را هنگام اختلاف اشکال آن و مقدار زمان را در هر مرحله و مقدار قوای مضاعفی را که جانشین آن میشود در نظر گرفت تا کلیهٔ این خصوصیات بدین وسیله با تأثیر و خاصیت طبیعت در معدن برابر شود و برای برخی از مواد صورتی ترکیبی آماده سازد که مانند صورت خمیرمایه برای نان باشد و در این‌ماده بنسبت قوا و مقادیر آن‌ایجاد خاصیت کند.

و کلیهٔ این عملیات را دانش محیط (علم‌الهی محیط) محصور می کند و حال آنکه علوم بشری از چنین عملیاتی قاصر است و البته حال آنکس که مدعی است با این صناعت‌می‌تواند زر بدست آورد درست بمثابهٔ کسی‌است که ادعا کند میتواند از راه صنعت، انسانی را ازمنی بیافریند.

و ماهرگاه برای وی احاطه باجزا و نسبتها و اشکال و مراحل «منی»رامسلم بدانیم ومعترف باشیم که بر کیفیت آفرینش آن دررحم آگاه است و این امور را بصورت دانش عملی و موجودی آنچنان میداند که بهمهٔ جزئیات آن آشناست بحدیکه کوچکترین امر نادر و شادی‌از دانش او فوت نشود آنوقت میتوانیم‌مسلم بدانیم که او برآفریدن چنین انسانی قادر است، ولی چگونه وی بچنین معلوماتی

---

۱ - در متن چنین است، ولی‌گویا صورت‌اصلی‌را ناسخان تغییر داده‌اند، چه مضمون مزبور بدینسان معروف است؛ اول‌العمل آخرالفکر و اول‌الفکر آخرالعمل.

دست می یابد؟

و هم اکنون این برهان‌را باختصار بیان میکنیم تا فهم آن آسان گـردد و میگوئیم خلاصهٔ صناعت کیمیاو آنچه ادعامیکنند بوسیلهٔ این صناعت انجام‌میدهند این است: به پیش راندن طبیعت معدنی بوسیلهٔ عملیات صناعی و مقابلهٔ آن با این اعمال تاآنجا که وجود جسم معدنی انجام پذیرد، یا آفریدن ماده‌ای دارای قواو افعال و صورتی ترکیبی بدانسان که در جسم‌تأثیر طبیعی بخشد و آنرا تغییر دهد و بصورت خود در آورد و این تأثیر و عمل صناعی مسبوق بتصورات احوال‌طبیعی معدنی است که‌میخواهد بوسیلهٔ‌آن طبیعت را بجلوراند وآنرا با عمل صناعی‌مقابله کند یا ماده‌ای بسازد دارای قوائی که در آنها همهٔ جزئیات را یکایك تصور کرده باشد. و اینگونه کیفیات پایان ناپذیر است و دانش بشری از احاطه یافتن بمقدار کمتر از آنها هم عاجز است و او بمثابهٔ کسی است که بخواهد انسان یا حیوان‌یا گیاهی بیافریند. این است خلاصهٔ برهانی که یاد کردیم و این بـرهان از جملهٔ اطمینان بخش‌ترین براهین در بطلان کیمیاست که آموخته‌ام و چنانکه مشاهـده شد عدم امکان کیمیا در این برهان از جهت فصل‌ها یا بسبب طبیعت نیست بلکه این امر بسبب تعذر احاطه یافتن و عجز بشر از آن‌است وردی که ابن‌سینا کرده بود بکلی از این برهان جداست و ابن سینا دلیل دیگری در عدم امکان تبدیل فلزات بیکدیگر از لحاظ غایت و نتیجه‌آن آورده است بدینسان که‌حکمت خدا در وجود و کیمیابی دو سنگ (زر وسیم) این است که آنها ارزشهای دادو ستد و کسب مردم و ثروتهای ایشان است و بنابراین اگر آنها را بطریق صنعت بدست‌آورندحکمت خدا در این‌باره‌باطل‌خواهد شد و وجودآنها بحدی فزونی‌خواهدیافت که‌هیچکس از اندوختن‌آنها هیچ چیزی بدست نخواهدآورد.

و هم او را دلیل دیگری در بارهٔ عدم امکان فلزات است‌بدینسان کـه طبیعت در افعال خود نزدیکترین طرق را فرو نمیگذارد و طریق دشوارتـر و دورتـر را

نمی‌پیماید. و اگر این طریق صنعتی که کیمیا گران گمان میکنند درست است و آنرا از طریق طبیعت در معدن نزدیکتر میدانند، یامی‌پندارند از لحاظ زمان کمتر از آن میباشد، براستی صحیح می بود، طبیعت آنرا فرونمیگذاشت وآن راه دورتر را در ایجاد و آفرینش زر و سیم نمی‌پیمود. و اما اینکه طغرائی این تدبیر و عمل را به برخی از امور کمیاب در طبیعت تشبیه کرده است که بر آنها آگاه شده‌اند از قبیل: کژدم و زنبورعسل و مار و آفرینش آنها، بدین سبب در این موردنظروی درست است که برحسب پندار او بر آنها آگاه شده‌اند. لیکن در خصوص کیمیا هیچکس از مردم جهان نقل نکرده است که‌او خود بدان آگاه شده یا طریقهٔ‌آنرا میداند، بلکه آنانکه در آن‌ممارست میکنند همواره کور کورانه آنرا دنبال کرده و تا هم اکنون نیز بر همان شیوه‌اند و جز به افسانه‌ها و داستانهای دروغ دست نمی‌یابند در صورتیکه اگر این افسانه‌ها راست میبود و یکی از کسانی که در بارهٔ وی بافسانه سرائی می‌پردازند بکیمیا دست می‌یافت بیشك فرزندان یا شاگردان یا اصحابش آن صنعت را ازوی فرامیگرفتند وحفظ میکردند و به دوستداران‌آن انتقال می‌یافت و درستی عمل پس از آن خود بهترین گواه راستی آن‌صنعت‌بشمار میرفت تا سرانجام انتشار می‌یافت و به ما وجز ما نیز میرسید.

و اما در بارهٔ اینکه میگویندا کسیر بمثابهٔ خمیر مایه است و آن جسم‌مرکبی است که در هرچه داخل شود آنرا تغییر میدهد و آن چیز را به عناصر خود در می‌آورد، باید دانست که خمیرمایه خمیر را دگرگون میسازد و آنرا برای هضم آماده میکند و آن نوعی فساد است. و فساد در مواد سهل است و بکمترین چیزی از افعال و طبایع روی میدهد در صورتیکه آنچه در اکسیر مطلوب است تبدیل معدن به‌چیزی است که شریفتر و برتر از آن میباشد و در حقیقت عمل و خاصیت آن تکوین و صلاح است. تکوین دشوارتر ازفساد میباشد و بنابراین اکسیر را نمیتوان با خمیر مایه قیاس کرد و تحقیق امر در این باره این است که بر فرض

وجود کیمیاصحت داشته باشد برحسب سخنان حکمائی که در این باره سخن گفته اند مانند جابر بن حیان و مسلمة [بن احمد][1] مجریطی و امثال ایشان این امر از نوع صنایع طبیعی نیست و بوسیلهٔ یك عمل صناعی انجام نمی‌پذیرد وسخنان این گروه در این باره از نوع مقاصدی نیست که آنها را در طبیعیات آورده‌اند، بلکه از نوع مقاصد افسونگری و سحر و دیگر خوارق است و از قبیل اعمالی است که برای حلاج و جز وی روی داده است و مسلمة [ابن احمد] مجریطی در کتاب الغایة موضوعاتی شبیه آنچه یاد کردیم آورده و سخن او در کتاب رتبة الحکیم از این مقوله است و نیز سخنان جابر در رسایل وی موجودو عیناً از مقولهٔ سخنان مسلمه است و همه به آنها دسترسی دارندو نیازی نیست که ما بشرح آنها بپردازیم. و بطور خلاصه باید گفت موضوع کیمیا در نزد حکمای مزبور از کلیات موادی است[2] که از حکم صنایع خارج میباشد، زیرا همچنان که بعمل آوردن چیزی از نوع چوب و حیوان ازغیر مجرای آفریدن آنها در یك روز یا یکماه میسر نیست بهمینسان هم نمیتوان از مادهٔ زر در یکروز یا یکماه زر ساخت و پدید آورد و طریق عادی آن تغییر نمیکند مگر بوسیلهٔ اعانتی از ماورای عالم طبایع و عمل صنایع . و ازاینرو هر که کیمیا را از طریق صناعی بجوید ثروت و کار خود را تباه خواهد کرد و این تدبیر صناعی را تدبیر سترون یا عقیم میگویند ، زیرا اگر رسیدن به‌آن درست هم باشد، حتماً ازراه ماورای طبایع و صنایع است و از قبیل راه رفتن بر روی آب و پرواز در هوا و نفوذ در اجسام ستبر و مانند اینهاست که در شمار کرامات اولیا و خوارق عادت میباشد یا مانند آفریدن پرنده و نظیر آن از معجزات پیامبران است. خدای تعالی فرماید: و هنگامی که از گل چون شکل مرغی به رخصت من میساختی و انگاه در آن میدمیدی پس بفرمان من مرغی میشد[3] و بنابراین راه

۱ـ «پ». ۲ـ موالید «پ». ۳ـ و اذتخلق من‌الطین کهیئةالطیر باذنی تنفخ فیهافتکون طیرآباذنی ـ س ۵: (المائده) آ ، ۱۱۰ و رجوع به س ، ۳ (آل‌عمران) آ ، ۴۴ شود .

بدست آوردن امکان اکسیر برحسب احوال کسانی که به آنان ارزانی میشود مختلف است و چه بسا که این استعداد بعنصر صالحی اعطامیشود و او آنرا بدیگری می بخشد و در نزد این دومی بطور امانت میماند و گاهی هم به شخص صالح اعطامی شود و او نمی تواند آنرا بدیگری ببخشد، پس بدست جز او نمی‌افتد. و از این نظر عمل او جنبهٔ ساحری دارد. پس آشکار شد که امر کیمیا بسبب تأثیرات نفوس و خوارق عادت روی میدهد و آن یا بطریق معجزه و یا از راه کرامت و یا بشیوهٔ ساحری است و بهمین سبب سخنان کلیهٔ حکما در این باره معما گونه و لغز مانند است. هیچ-کس بحقیقت آن دست نمییابد مگر در اعماق دانش ساحری فرو رود و بر تصرفات نفس در عالم طبیعت آگاه شود. و امور خرق عادت نا محصور است و هیچکس برای بدست آوردن آنها آهنگ نمی کند خدا به آنچه می کنند محیط است.[۱] و آنچه بیشتر کسان را به جستجوی این صناعت و ممارست در آن و امیدارد چنانکه یاد کردیم ناتوانی آنان از بدست آوردن راه طبیعی معاش و طلبیدن آن از طرقی است بجز راه یاد کرده همچون: کشاورزی و بازرگانی و صنعت. این است که مردم ناتوان، جستن روزی را از اینگونه طرق بر خود دشوار میشمرند و آهنگ آن می کنند که یکباره ثروتی بیکران از طرق غیر طبیعی چون کیمیا و جز آن بدست آورند. و بیشتر کسانی که بدین منظور توجه میکنند فقیران و بینوایانی شهر نشین اند و حتی این خصوصیت در بارهٔ حکیمانی که در موضوع امکان یا عدم امکان آن سخن گفته اند، نیز صدق میکند چنانکه ابن سینا بعدم امکان کیمیا قائل بوده است. ومی دانیم که وی از وزیران عالیمقام بوده و بالنتیجه در زمرهٔ توانگران بشمار میرفته است ولی فارابی که به امکان آن اعتقاد داشته از بینوایانی بشمار میرفته است که بکمترین وسائل معاش نیازمندانند. و در بارهٔ نظریات کسانی که بطرق کیمیا شیفته می باشند و در آن ممارست می کنند این امر (فقر و بینوائی) تهمت آشکاری است وشکی

---

۱ - والله بمایعملون محیط. س ۸ (الانفال) آ: ۴۹

نیست که خدا روزی دهنده صاحب قوت متین است[۱].

فصل

در مقاصدی که برای تألیف کتب سزاست بر آنها اعتماد کرد و جز آنها را فرو گذاشت[۲]

باید دانست که گنجینهٔ دانشهای بشری جان «نفس» انسانی است بدان سبب که خدادر آن ادراک آفریده است وسود ادراک حصول اندیشه برای جان‌است که نخست از راه تصور حقایق و آنگاه به‌اثبات نفی عوارض ذاتی برای آن حاصل میگردد و ثانیاً تصور حقایق یا مستقیم و بیواسطه و یا با واسطه است تا از این راه اندیشه مسائلی را که در صدد اثبات یانفی آنهاست استنتاج کند و آنگاه که‌بدین‌ـ وسیله صورتی عملی در ضمیر مستقر میشود ناگزیر باید آنرا برای دیگری بیان کرد و بیان بدو گونه انجام می‌یابد:

۱ ـ بشیوهٔ تعلیم دادن.

۲ ـ از راه گفتگوی بادیگران بمنظور تابناك کردن‌اندیشه و اثبات‌حقیقت.

و البته بیان اندیشه‌ها تنها از راه تعبیر انجام می‌یابد و تعبیر سخن، از الفاظی ترکیب می‌شود که در نطق بکار می‌روند و خدا آنها رادر زبان‌آفریده است و الفاظ از حروف تشکیل یافته‌اندو حروف عبارت از کیفیات آوازهای مقطعی هستند که بوسیلهٔ کام «زبان کوچك» و زبان ادا می‌شوند و بدانها سخن گویان، هنگام مکالمه اندیشه‌های خویش را بیکدیگر می‌رسانند و این نخستین پایهٔ بیان اندیشه‌ها و تعبیر از اندوخته‌های درونی است و هر چند مهمترین و شریف‌ترین آنها دانشهاست، ولی این نوع بیان بطور کلی برهرچه در درون آدمی نهفته است

---

۱ ـ ان‌الله هوالرزاق ذوالقوة‌المتین. س.۵۱ (الذاریات) آ : ۵۸ در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه افزوده شده است، پروردگاری جزاو نیست . ۲ ـ این فصل در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست لذا آنرا از ص ۲۴۱ تاص ۲۴۸ چاپ پاریس ترجمه کردم.

خواه خبر یا انشا شامل میشود.

پایهٔ دوم بیان چنان است که بتوانیم آنچه را در درون خویش داریم به آنان که از ما دور یا نهانند یا به آیندگان و کسانیکه همزمان ما نیستند برسانیم واین منحصر بنوشتن است. و نوشتن عبارت از نقش کردن علائمی بادست است بدانسان که اشکال و صورت‌های آن وضعاً حرف بحرف و کلمه بکلمه برالفاظی دلالت میکنند که درنطق بکار میروند. و بنابراین بیان و تعبیر اندوخته‌های درون آدمی از راه نوشتن، بواسطهٔ همان سخنی است که در نطق بکار میرود و از این روآنرادر پایهٔ دوم قرار داده‌اند، ولی هریك از این دو گونه بیان، از اندوخته‌های درون آدمی، دانشها و معارف را نشان دهد، آن شریفتر خواهد بود و توجه خداوندان دانش و هنر باین است که اندیشه‌ها و اندوخته‌های درونی خود را بوسیلهٔ نوشتن دردل اوراق بیادگار گذارند تا سودآموختن آنها بهرهٔ آیندگان شود و مردمی که غایبند نیز ازآنها برخوردار گردند.

و این گروه عبارت از مؤلفان کتب‌اند. و در میان مجامع بشری و ملتهای گوناگون کتب بسیار تألیف شده است و این کتب در عصرهای متمادی و پیاپی به نسلهای آینده انتقال یافته است و مطالب آنها برحسب شرایع و مذاهب گوناگون و تواریخ ملتها و دولتها مختلف است. لیکن در دانشهای فلسفی اختلافی وجود ندارد، زیرا همهٔ مطالب آنها بیك شیوه برحسب مقتضیات اندیشهٔ آدمی در تصور موجودات گردآوری می‌شود و آنها را ازلحاظ جسمانی وروحانی وفلکی وعنصری و مجرد و ماده هم چنان که هستند و بر وفق واقعیت می‌اندیشند و از این‌رو دراین دانشها اختلافی روی نمیدهد، بلکه اختلاف در دانشهای شرعی پدید می آید چه ملتها ازلحاظ مذاهب با یکدیکرمتفاوت‌اند یااینکه بسبب اختلاف اخباری که بطور سطحی گرد می آید در علوم تاریخ نیز تفاوت واختلاف مشاهده میشود.

آنگاه می‌بینیم بسبب اصطلاحات گوناگون بشر در رسوم و اشکال حروف

که آنها را قلم و خط مینامند نـوشتن نیز یکسان نیست و دارای اختلافات بسیار است. از آن جمله خط حمیری است که آنرا «مسند» مینامند و قبیلهٔ حمیر و مردم قدیم یمن بدان خط می‌نوشتند و با شیوهٔ کتابت عربهای متأخر از قبیل مضریـان مخالف است هم چنان که لغت ایشان نیز با لغت مضر اختلاف دارد و هر چند همهٔ آنان بعربی سخن می گویند، ولی عادت و ملکهٔ مضریان در زبان و طرز تعبیر، بـا حمیریان متفاوت است و هر یك از آنان در سخن گفتن قوانینی کلی دارند که از طرز تعبیر ایشان استقرا شده است و با اصول و قواعد دیگری مخالف است. وچه بسا که در این باره آنانکه آشنا به ملکات تعبیر نیستند غلط می کنند.

دیگرخط سریانی‌است که نبطیان و کلدانیان بدان می‌نوشتند و گاهی برخی از نادانان می‌پندارند که خط سریانی بسبب قدمت آن خط طبیعی است چه آنان از قدیم‌ترین ملتها بشمار میرفتند لیکن این پندار وهم و غلط و یکی از عقاید عامیانه است، زیرا هیچ یك‌از کلیهٔ افعال اختیاری انسان طبیعی نیست، بلکه این افعال‌در نتیجهٔ قدمت و تمریـن آنقدر دوام مـی‌یابند که ملکه‌ای راسخ می‌شونـد و بیننده گمان می کند طبیعی می‌باشند. چنانکه بسیاری از مردم کودن دربارهٔ زبان عربی نیز به‌همین‌سان تصور می کنند ومی گویند عرب‌ها بطور طبیعی به زبان عرب سخن می گفته‌اند در صورتی که این پندار نیز غلط است.

دیگر خط عبری است که خاندان عابر بن شالخ از بنی‌اسرائیل و جز آنان بدان مینوشتند.

گونهٔ دیگر خط‌لاتینی است که از آن مردم روم است وایشان دارای زبان خاصی نیز می‌باشند و هر یك از ملتها در نوشتن اصطلاح خاصی دارند که به‌آنان منسوب است و ویژهٔ آن قوم می‌باشد مانند ترکان و فرنگان و هندیان وجز آنان، ولی تنها سه گونه خط نخستین مورد توجه‌واقع شده است، زیرا چنانکه یاد کردیم خط سریانی قدیمی‌ترین خطوط بشمار می‌رود و همین قدمت آن سبب شده است که

بدان توجه دارند.

و اما خطوط عربی وعبری بدان سبب موردعنایت هستند که قرآن وتورات بزبان‌های مزبور نازل گردیده و به‌آن خطوط نوشته شده‌اند وچون دو خط مزبور وسیلهٔ تعبیر و بیان‌آیات نازل شدهٔ‌آن دو کتاب قرار گرفتند از این رو نخست به تنظیم‌آنها همت گماشتند وآنگاه اصول و قواعدی که برای تعبیر از زبان تنظیم شده بود به همان شیوه بسط و توسعه یافت و مردم‌آنها را برای فهمیدن شرایعی که پیروی ازآنها واجب بود ازآن کلام ربانی فرا گرفتند و علت توجه بزبان لاتینی این‌بود که چون رومیان به کیش مسیحی گرویدند و زبان‌آنان لاتینی بود و چنانکه درآغاز کتاب یاد کردیم تعالیم‌آئین مسیح یکسره از تورات بود از این رو کتاب مزبور و دیگر کتب پیامبران بنی‌اسرائیل را بزبان خویش ترجمه کردندتا احکام دینی را به‌آسان‌ترین روشها ازآن اقتباس کنند و در نتیجهٔ توجه به‌زبان و خط خودشان از دیگر زبانها و خطوط بیشتر و استوارتر گردید.

پس معلوم شد که بجز خطوط یاد کرده خطوط اقوام دیگر مورد اهمیت و توجه قرار نگرفته است، بلکه هرملتی برحسب اصطلاحات مخصوص بخود دارای خطی است که تنها متعلق بخودآن قوم است و ملل دیگر بدان توجهی ندارند.

گذشته از این مؤلفان مسائلی را که درتألیفات مورد توجه قرار می‌دهند در هفت مقصد منحصر کرده‌اند وتنهاآنها را شایستهٔ اعتماد میدانند وبجز مقاصدمزبور را فرو گذاشته‌اند وآنهاعبارتند از:

۱ ـ استنباط یك دانش نوین بدینسان که موضوع آنرا بدست‌آورند و ابواب و فصول‌آنرا تقسیم کنند و در بارهٔ مسائل‌آن به تحقیق و تتبع پردازند یا بعبارت دیگر دانشمند محقق در ضمن تحقیقات خود مسائل ومباحث نوینی استنباط کند و بکوشد که‌آنها را بدیگران هم برساند تا سود بردن ازآنها تعمیم یابد و بنا براین نتیجهٔ تحقیقات و استنباطات خود را بوسیلهٔ نوشتن در کتاب بیادگار

می گذارد تا مگر آیند گان را سودمند افتد چنانکه در دانش اصول فقه این شیوه روی داده است و نخست شافعی به بحث در ادلهٔ لفظی شرعی پرداخت و آنها را تلخیص کرد آنگاه حنفیه باستنباط مسائل قیاس پرداختند و آنها را بطور جامع گرد آوردند و پس از ایشان طالبان علم از ثمرات تحقیقات آنان بهره‌مند شدند و تا این روزگار نیز از آنها استفاده می کنند.

۲ ـ شیوهٔ دوم تألیف این است که کسی به مطالعه و تحقیق سخنان پیشینیان و تألیفات ایشان بپردازد و فهم آنها را دشوار بیابد، ولی خدا باب درك آنها را بروی بگشاید و آنوقت بکوشد این مشکلات را برای دیگر کسانی که ممکن است از درك آنها عاجز باشند آشکار کند و بشرح آنها بپردازد تا کسانی که شایستگی دارند از آن بهره‌مند شوند و این شیوه عبارت از شرح و تفسیر کتب معقول و منقول است که در تألیف، فصلی شریف بشمار میرود.

۳ ـ هنگامیکه یکی از دانشمندان متأخر بر غلط یا لغزشی از آثار پیشینیان نامور و بلندآوازه آگاه شود و آنرا با برهان آشکار و تردید ناپذیر ثابت کند آنوقت می کوشد که آنرا به آیندگان هم برساند، زیرا بعلت انتشار آن تألیف از قرون متمادی در همهٔ کشورها و شهرت مؤلف بفضل و دانش و اعتماد مردم به معلومات وی زدودن و از میان بردن آن غلط دشوار میگردد از این رو دانشمندی که آن لغزش‌ها را رد میکند ناگزیر باید دلایل خود را بنویسد و بصورت کتاب بیادگار بگذارد تا خواننده بر آن آگاه شود.

۴ ـ وقتی دانشمند در یکی از فنون نقصان‌هائی مشاهده کند ومثلا برحسب تقسیم موضوع آن ببیند مسائل یا فصولی میتوان بر آن افزود تا تکمیل گردد آنوقت بدین منظور همت می گمارد و بتألیف میپردازد.

۵ ـ دیگر از مواردی که سزاست در آن تألیف کرد این است که مسائل دانشی نامنظم باشد و هر مبحثی در باب خود واقع نشده باشد، آن وقت دانشمند

آگاه به ترتیب و تهذیب آن دانش میپردازد و هر مسئله را در جایگاه و باب و فصل خود قرار میدهد چنانکه این وضع در «المدونة» به‌روایت سحنون از ابن‌قاسم و «العتبیه» به‌روایت عتبی از اصحاب مالك مشاهده می‌شد، چه بسیاری از مسائل فقه در کتب مزبور در باب خود نیامده بود. از این رو ابن ابوزید به تهذیب «المدونة» همت گماشت، ولی «العتبیة» هم چنان نا مهذب باقی مانده است و در هر باب آن مسائلی از باب دیگر میتوان یافت، ولی جویندگان دانش با بودن «المدونة» و تهذیب ابن ابوزید و هم تهذیبی که « برادعی » پس از وی نوشته است دیگر از «العتبیة» بی نیاز شده‌اند.

۶ ـ هنگامیکه مسائل دانشی درضمن ابواب دانشهای دیگر پراکنده باشد و برخی ازدانشمندان به موضوع و کلیهٔ مسائل آن متوجه‌شوند و آنها را گردآوری کنند آنوقت از این راه فن یا دانش نوینی تنظیم میگردد و برشمارهٔ علومی که بشر اندیشهٔ خود را در آنها بکار میبرد و در آنها تمرین و ممارست میکند افزوده‌میشود چنانکه در دانش بیان روی داده است و عبدالقاهر جرجانی و ابو یعقوب یوسف سکاکی مسائل علم بیان را در کتب نحو پراکنده یافتند، چه جاحظ در کتاب «البیان والتبیین» بسیاری ازمسائل آن دانش را گردآورده بود و آنوقت دانشمندان متوجه آنها شدند و در صدد کشف موضوع و جدا کردن آن ازدیگر علوم برآمدند ودرعلم بیان به تألیف پرداختند و کتب مشهوری در آن علم نوشتند که بمنزلهٔ اصول فن بیان شمرده میشد آنگاه آیندگان آنهارا فرا گرفتند وچنان در تکمیل و توسعهٔ آن دانش کوشیدند که بر همهٔ متقدمان برتری یافتند.

۷ ـ تلخیص و مختصر کردن کتب متقدمان و آن هنگامی است که مشاهده شود کتابی در زمرهٔ امهات فنون بشمار میرود و از مآخذاساسی آنهاست، ولی بسیار مطول و دامنه دار است ، آنوقت دانشمندی بر آن میشود که این کتاب را بطور ایجاز و اختصار تلخیص کند و مباحث مکرر آنرا بیندازد و در عین حال بر حذر

باشد که مطالب ضروری آن حذف نشود تا مبادا به مقصد مؤلف خلل راه یابد.

اینهاست مجموعهٔ مقاصدی که شایسته است در تألیف بدانها اتکا شود و هر مؤلفی باید آنها را در نظر گیرد و در جز این مقاصد تألیف کردن عملی غیرضروری شمرده خواهد شد و بمنزلهٔ انحراف از جاده‌ای خواهد بود که خردمندان آنرا پیموده‌اند. از قبیل اینکه کسی آثار متقدمان را با برخی تغییرات مزورانه بخود نسبت دهد و مثلا عبارات کتاب را تغییر دهد و فصول آنرا جابجا کند یا برخی از مسائل مورد نیاز آنرا بیندازد یا مطالبی بر آن بیفزاید که مورد حاجت نیست یا مسائل درست آنرا به مطالب نادرست تبدیل کند یا در مباحثی ناسودمند بگفتگو پردازد. چنین شیوه‌ای نشانهٔ جهل و بیشرمی است و بهمین سبب هنگامیکه ارسطو مقاصد مزبور را بر شمرده در پایان آن گفته است:

«و بجز مقاصد یاد کرده زاید یا آزمندیست یعنی نادانی و بیشرمی است، پناه بخدا از کاری که انجام دادن آن شایستهٔ خردمندان نیست». و خدا انسان را به آنچه درست‌تر است رهبری میفرماید[۱].

فصل ۲۸

در اینکه فزونی تألیفات در دانشها مانعی در راه تحصیل است

باید دانست از چیزهائی که بمردم در راه تحصیل دانش و آگاهی بر غایت و نهایت آن زیان رسانیده فزونی تألیفات و اختلاف اصطلاحات در تعالیم و تعدد شیوه‌های آن وسپس خواستن ازمتعلم وشاگرد جمع آوری آنها را تا آنگاه درجهٔ تحصیل بر او مسلم گردد ودراین هنگام دانشجو ناگزیر است کلیه یا بیشتر آنها را حفظ کند و در مراعات جمیع شیوه‌های آن بکوشد و حال آنکه اگر بخواهد کتبی را که در یك صنعت نوشته شده است بتنهائی مورد بحث و تحقیق قرار دهد

---

۱ ـ اشاره به: ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم. س، ۱۷ (النحل) آ، ۹

عمر اووفا نمی کند و عاجز میماند و ناچار در مرتبه‌ای فروتر ازدرجهٔ تحصیل قرار میگیرد. و برای مجسم شدن این امر چگونگی فقه را در مذهب مالکی مثال می آوریم و کتاب «مدونة» را درنظر میگیریم که چه‌شروحی‌مانند: کتاب ابن‌یونس و لخمی و ابن‌بشیر و تنبیهات و مقدماتی بر آن نوشته‌اند[1] همچنین کتاب ابن حاجب و شروحی که بر آن نوشته شده است. سپس دانشجو ناگزیر است طریقه‌های فقهی قیروانی و قرطبی و بغدادی و مصری را از یکدیگر باز شناسد و طریقه‌های متأخران را از شیوه‌های مزبور تشخیص دهد و در این هنگام منصب فتوی برای او مسلم میشود. و با اینکه همهٔ کتب و طریقه‌های مزبور بجز تکرار موضوع چیزی نیست و معنی در همه یکسان است لیکن دانشجو ملزم است بر همهٔ آنها آگاه شود و شیوه‌های گوناگون یاد کرده را از یکدیگر باز شناسد. در حالیکه عمر در تحقیق یکی از آنها هم کفایت نمی کند و بپایان میرسد. و اگر معلمان بهمین اکتفا میکردند که دانشجویان تنها همان مسائل مذهبی را فرا گیرند وضع تحصیل بسیار تغییر می کرد وروش کار جز این‌می‌بود که اکنون متداول‌است و تعلیم آسان میشد و فرا گرفتن آن سریعتر انجام می‌یافت، ولی این امر بمنزلهٔ درد بی‌درمانی شده است و عادت بدان آنچنان در آنان استقرار یافته که همچون طبیعتی تغییر ناپذیر شده است. و نیز برای مثال علوم زبان عربی را یادآور میشویم از قبیل کتاب سیبویه و کلیهٔ شرح و حواشی و تفسیرهائی که بر آن نوشته شده وشیوه‌های گوناگون بصریان و کوفیان و بغدادیان و پس از آنان روش اندلسیان. و طرق متقدمان و متأخران مانند ابن حاجب و ابن‌مالك و جمیع کتبی که دراین‌باره نوشته‌اند و آنگاه در نظر می گیریم که چگونه از دانشجو میخواهند همهٔ اینها را بخواند و فرا گیرد و در نتیجه عمر وی در برابر آنها سپری میشود و هیچیك از دانشجویان جز عدهٔ قلیل و انگشت شماری بنهایت آن نمیرسند و از چنین کسانی

۱ ـ وکتب بیان وتحصیل بر کتاب «عتبه». «ك».

میتوان صاحب تألیفاتی‌را نام برد که دراین روزگار کتب او درمغرب بما رسیده و او مردی‌مصری ازاهل صناعت‌زبان‌عربی است که به‌ابن‌هشام[1] معروف‌است، وسخنان وی در بارهٔ این صناعت نشان میدهد که بر نهایت ملکهٔ آن استیلا یافته و ازاین لحاظ در ردیف کسانی چون سیبویه و ابن جنی و طبقهٔ آن دو قرار گرفته است. زیرا وی ملکه‌ای عظیم داشته و بر اصول و فروع این‌فن کاملا احاطه یافته و ببهترین شیوه‌ای در آنها تصرف نموده وثابت کرده است که فضل منحصر به متقدمان نیست. با اینکه یاد کردیم هم اکنون بسبب تعدد شیوه‌ها و طریقه‌ها و تألیفات گوناگون دشواریها و مشکلات بسیاری وجود دارد، ولی این فضل خداست آنرا بهر که خواهد ارزانی میدارد.[2] و اینگونه کسان از نوادر عالم هستی به شمار میروند. وگرنه ظاهر امر چنین نشان میدهد که مثلا اگر دانشجو عمرش را در همهٔ این مواد طی کند وقتی برای وی باقی نمیماند که بتحصیل علوم زبان عربی نائل آید، علمی که یکی از ابزار و وسایل است، پس چگونه میتواند باصل مقصود که ثمرهٔ این‌ابزار ومقدمات‌است برسد، ولی خدا هر که را بخواهد رهبری میکند[3].

فصل ۲۹

در اینکه اختصار فراوان در مؤلفات دانشها به کار تعلیم‌آسیب میرساند

بسیاری از متأخران بدین شیوه گرائیده‌اند که طریقه‌ها و مقاصد دانشها را مختصر کنند و در نهایت شیفتگی باین روش بتألیف کتب مختصر می‌پردازند و از آن برنامهٔ مختصری‌تدوین میکنند که درهر دانشی مشتمل بر حصر مسائل آن‌است بدانسان که در الفاظ باختصار میکوشند و معانی بسیاری از آن فن را در الفاظ قلیلی میگنجانند و این شیوه به‌بلاغت زیان میرساند و فهم آن بر دانشجو دشوار

---

۱ - جمال‌الدین عبدالله بن‌هشام(۷۰۸ ۷۶۱) از مردم مصرعالم‌فقه وتفسیروصرف ونحوصاحب‌کتاب معروف مغنی‌اللبیب، رجوع به‌لغتنامهٔ دهخدا شود. ۲ - ذلك فضل‌الله یؤتیه من یشاء - س: ۵ (المائده) آ: ۵۹ ۳ - یهدی من‌یشاء س: ۷۴ (المدثر) آ: ۳۴

است. وچه‌بسا که به‌امهات کتب مطول در فنون تفسیر و بیان متوجه میشوند و آنها را برای نزدیك شدن بحفظ مختصر میکنند چنانکه ابن‌حاجب در فقه واصول فقه وابن‌مالك درعلوم عربی وخونجی درمنطق وامثال آنها بدین‌روش گرائیده‌اند، ولی این شیوه مایهٔ فساد تعلیم است و به تحصیل آسیب میرساند، زیرا دراین روش امر تخلیط و در آمیختگی مطالب برمبتدی تحمیل می‌شود، چه در حالیکه وی هنوز برای پذیرش غایات دانش مستعد نشده است آنها را بر او القامی کنند و این امر از روشهای ناپسند و نکوهیده در تعلیم میباشد چنانکه در آینده‌از آن بحث‌خواهیم کرد. گذشته ازاین دراین روش باهمهٔ اینها ذهن دانشجوسخت مشغول و گرفتار تتبع و جستجوی الفاظ کوتاه و مختصری میشود که فهم آنها دشوار است، ازاینرو که معانی بسیاری در آن الفاظ گنجانیده شده و استخراج مسائل از میان آنها مشکل است چه می‌بینیم الفاظ کتب مختصر بهمین سبب (اختصار) دشوار و بغرنج است و ناگزیر محصل وقت قابل توجهی را برای فهم آنها از دست میدهد. گذشته از همهٔ اینها ملکه‌ای که بسبب تعلیم از این کتب مختصر بدست می‌آید بفرض که بطور استواری حاصل شود و آسیبی بدان نرسد نسبت به ملکاتی که از موضوعات مبسوط مطول بدست می‌آید، ملکه‌ای قاصر و نارسا خواهد بود، زیرا ملکات نوع دوم در نتیجهٔ تکرار فراوان و بحث دراز در مسائل حاصل میشود و پیداست که تکرار فراوان و هم اطالهٔ سخن برای حصول ملکهٔ کامل سودمند میباشد.

و هر گاه به تکرار اندك اکتفا شود آنوقت بسبب کمی آن، ملکه نارسا میگردد مانند همهٔ این‌موضوعات مختصر (تألیفهای مختصر درعلوم) که منظورمؤلفان آنها تسهیل حفظ کردن مسائل برای متعلمان است در صورتیکه بسبب دور شدن متعلمان از بدست آوردن ملکات سودمند و رسوخ آنها در (ذهن ایشان) آنان را دچار مشکلات می کنند و کسی را که‌خدا رهبری فرماید او را گمراه کننده‌ای

نیست[۱] و آنرا که خدا گمراه کند راهنمائی نخواهدیافت[۲].

فصل ۳۰

در شیوهٔ درست تعلیم دانشها و روش افادهٔ تعلیم

باید دانست که تلقین دانشها به متعلمان هنگامی سودمند می‌افتد که درجه بدرجه و بخش بخش واندك اندك باشدچنانکه نخست باید از هر باب‌فنی، مسائلی که‌ازاصول آن‌میباشند برمتعلم‌القا گردد و بطوراجمال برای نزدیك‌ساختن آنها بذهن وی بشرح آنها پردازند و دراین باره قوهٔعقل واستعداد او برای‌پذیرفتن‌مسائلی که بروی‌فروخوانده میشودمراعات گردد تاسرانجام به‌پایان آن‌فن برسند ودراین‌هنگام برای او ملکه‌ای در این دانش حاصل میشود، لیکن ملکهٔ مزبور جزئی و ضعیف است وغایت‌این‌ملکه این‌است که اورا برای‌فهم‌فن وبدست‌آوردن مسائل آن‌آماده میسازد سپس باید بار دیگر اورا بدان‌فن رجوع دهندولی دراین‌بار در تلقین او را بمرتبهٔ بالاتری از مرحلهٔ نخستین ارتقا میدهند و بشرح و بیان کاملتری میپردازند و از حد اجمال خارج میشوند و دراین مرحله اختلافاتی را که درفن‌هست‌باذکر دلیل آنها یاد میکنندتابر همین شیوه بپایان فن برسند. دراین هنگام ملکهٔ‌او نیکو میشود سپس‌با رسوم اورا بدان رجوع می‌دهند و در این مرحله او از حد مبتدی درگذشته و مقداری از آن دانش را فراگرفته‌است.[۳] ازاینرو در این‌بار نباید هیچ موضوع مشکل و مبهم و مغلقی را بی‌شرح و تفسیر کامل فرو گذارند و باید همهٔ درهای بستهٔ آن دانش را به‌روی وی بگشایند تا از فراگرفتن‌آن فن فارغ آید

---

۱ - و من یهدی‌الله فماله من‌مضل س، ۳۹ (الزمر) آ، ۳۷   ۲ - ومن‌یضلل‌الله فماله من‌هاد- همان سوره - آ، ۳۶ و در چاپهای مصر و بیروت علاوه بر آیات مزبور آخر فصل چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است.   ۳ - درتحصیلات پیشین سه مرحله داشتند، الف- مبتدی. ب - شادی. ج- منتهی و مرحلهٔ شادی‌آن است که محصل قسمتی از اصول دانش‌را فراگرفته لیکن بمرحلهٔ منتهی نرسیده است و منظورمؤلف دربار دوم رسیدن باین مرحله است . در چاپ‌های مصر و بیروت بجای : (شدا)که در «پ»و «ینی» آمده (شد) است.

در حالیکه کاملا بر ملکهٔ آن احاطه و تسلط یافته باشد. چنین است شیوهٔ تعلیم سودمند. و چنانکه دیدی بااین شیوه دانش‌را در سه بار مکرر بمتعلم می‌آموزند تا آنرا بدست آورد و گاهی‌هم ممکن است برای بعضی تحصیل فنی در کمتر از این مراحل حاصل گردد برحسب (استعدادی) که برای آن آفریده شده و برای وی میسر گشته است[1]. و مشاهده کرده‌ایم که بسیاری از معلمان[2] همعصرما به شیوهٔ این تعلیم و روش افادهٔ آن آشنا نیستند و در آغاز تعلیم مسائل بسیار دشوار دانش را بر محصل القا میکنند و از وی میخواهند که ذهن خود را برای حل آنها آماده سازد و گمان میکنند این روش نوعی تمرین در تعلیم و روشی‌درست است و مبتدی را بحفظ کردن و تحصیل آنهامکلف میسازند و بسبب القای غایات فنون برمحصل در مبادی کار و پیش از آماده شدن وی برای فهم آنگونه مسائل ذهن او را مشوب میکنند (و ویرا باشتباه دچار میسازند) در صورتیکه پذیرفتن دانش و استعدادفهم آن بتدریج برای شاگرد حاصل میشود و در آغاز امر بکلی عاجز از فهم مسائل میباشد مگردر مواردنادر و برحسب‌تخمین و اجمال و بوسیلهٔ مثالهای‌حسی.[3] آنگاه پیوسته استعداد وی بتدریج و اندك اندك بسبب درآمیختن ذهن او با مسائل فن‌و تکرار آنها بروی رشد می کند و [از مرحلهٔ تخمین به حد جامعیت و کمال که برتر ازمرحلهٔ تخمین است انتقال‌میابدتا ملکهٔاو][4] ازلحاظ استعداد وسپس تحصیل تکمیل میشود و بر مسائل فن احاطه‌می‌یابد. لیکن اگر در آغاز کار بروی غایات دانش‌القاشود در حالیکه وی در این هنگام از فهمیدن و حفظ کردن عاجز است و از آماده شدن برای آنها دور میباشد ذهن وی ازاین‌روش خسته خواهد شد و گمان خواهد کرد که دانش بذاته و اساساً دشوار میباشد و در نتیجه از آن گونه مطالب سرباز خواهد زد و دچار تنبلی خواهدشد واز پذیرفتن آن منحرف خواهد گردید

1 ـ اشاره به ماثورهٔ: کل میسر لماخلق.

۲ـ در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» و چاپ «پ» بجای معلمین، متعلمین است(؟).

۳ـ این نظریه کاملا مطابق شیوهٔجدید تربیت است‌که تعلیم حسی را بر نظری ترجیح میدهند.

۴ ـ از «پ» و «ینی».

و این وضع به جدائی او (از کسب دانش) منجر خواهد شد و پیداست که‌چنین کیفیتی بسبب سوء تعلیم پدید می آید وسزاوار نیست معلم محصل را درفرا گرفتن کتابی که به‌وی می آموزد بفهم مسائلی فزونتر از حد طاقت و توانائی و برتر از نسبت قبول او برای تعلیم وادار کند خواه مبتدی باشد یا منتهی.

و نباید مسائل کتاب را بمسائل دیگری در آمیزد تا بتواند مطالب کتاب را از آغاز تا پایان آن فرا گیرد و مقاصدآن‌را بدست آورد و بوسیلهٔ آن بر ملکه‌ای تسلط یابد که بدان در جز آن کتاب هم‌نفوذ کند، زیرا اگر محصل ملکهٔ اندکی در یکی از دانشها بدست آورد بسبب آن برای قبول بقیهٔ‌آن دانش‌هم مستعدمیشود و برای او نشاطی در فزون خواهی وهمت گماشتن به برتر از آن مرحلهٔ علمی حاصل میگرددتاسرانجام برغایات دانش دست می‌یابد لیکن اگر امر بر اوتخلیط شود و معلومات وی بمسائل دیگر در آمیزد از فهم فرو میماند و خستگی و افسردگی بدو راه می‌یابد و اندیشهٔ وی زدوده میشود و از تحصیل نومید میگردد و دانش و تعلیم آنرافرو میگذارد و خداهر که را بخواهد رهبری می‌فرماید.[۱]

همچنین سزاست که معلم در یك فن و یك کتاب متعلم را دیر زمانی نگاه ندارد بدینسان که‌جلسات درس‌را از هم گسیخته کندو میان آنها فواصل دراز بیندازد زیرا چنین روشی وسیلهٔ فراموشی و ازهم گسیختن مسائل از یکدیگر خواهد بود و آنگاه حصول ملکه بسبب پراکندگی مواد آن دشوار خواهد شد.

و هر گاه اوایل و اواخر دانش در ذهن حاضر و دور از نسیان باشدآنوقت ملکه‌آسانتر حاصل خواهد شد وارتباط آن استوارتر خواهد گردید و آیین ورنگ آن در ذهن نیکوتر نقش خواهد بست، زیرا ملکات در نتیجهٔ پیاپی بودن عمل‌و تکرار آن حاصل میشوند و هر گاه عمل ازیاد برود ملکهٔ ناشی از آنهم فراموش خواهد شد. و خداآنچه را نمی‌دانستید بشما آموخت[۲] واز شیوه‌های نیکو وروشهای

۱ ـ واللهُ یهدی من یشاء ـ س: ۷۴ ـ آ: ۲۴.　۲ـ علمکم مالم تکونواتعلمون. س:۲«بقره» آ: ۲۴۰

لازم در تعلیم این است که دو دانش را با هم به متعلم نیاموزند چه وی در این هنگام کمتر ممکن است در هیچیك از آن دو پیروزی‌یابد، زیرا در آن صورت باید ذهن خود را تقسیم کند و از فهمیدن یکی بدیگری منصرف سازد. و از این رو هر دو دانش برای او مغلق و مشکل میشود و بسبب آن نومیدی به‌وی راه میابد ولی اگر اندیشه را برای آموختن آنچه وی درصدد آن است بپردازد وفارغ گذارد آنگاه چه بسا که این روش برای تحصیل وی شایسته‌تر باشد. و خدا (سبحانه و تعالی)[1] توفیق دهندهٔ آدمی براه راست است.

فصل[2]

و ای دانشجو! بدان که من سودی در راه تعلیم بتو ارمغان میدارم که اگر آنرا به قبول تلقی کنی و آن را با پایداری و ثبات بدست گیری بگنجی بزرگ و اندوخته‌ای شریف ظفر خواهی یافت و نخست مقدمه‌ای یاد می کنم که در فهم آن بتو یاری خواهد کرد. و آن این است که اندیشهٔ آدمی طبیعت مخصوصی است که خدا آنرا مانند همهٔ آفریده‌های خویش بسرشته است و آن عبارت ازفعل وحر کتی است که در نفس بسبب قوه‌ای در بطن اوسط دماغ روی می‌دهد که گاهی مبدأافعال منظم و مرتب انسانی استوگاهی مبدأ برای دانستن چیزی است که هنوز در ذهن حاصل نشده است بدینسان که به مطلوب متوجه میشود و دو طرف آنرا تصویر میکند و بقصد نفی یااثبات آن میپردازد؛ آنگاه وسطی[3] که میان آن دو جمع‌میکند بشتاب‌تر از چشم بر هم زدنی می‌درخشد و این در صورتی است که یکی باشد و

---

۱ ـ در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. ۲ ـ از اینجا در بیشتر چاپهای مصر و بیروت قسمت ذیل فصل بما قبل پیوسته است و هیچ عنوانی‌مطالب را از هم متمایز نساخته است درچاپ «پ» و نسخهٔ خطی«ینی‌جامع»بالای مطلب «فصل» دیده‌میشود و در چاپ دارالکتاب‌اللبنانی عنوان مطلب چنین است: **اندیشهٔ انسانی.** ۳ـ وسط چیزی است‌که بکلمهٔ «زیرا فلان...» مقترن شود مثلا وقتی میگوئیم: جهان حادث است زیرا متغیر است «زیرا متغیر است»، وسط میباشد، «از تعریفات جرجانی».

اگر متعدد باشد به تحصیل وسط دیگری هم منتقل می‌شود و به مطلوب خود ظفر می‌یابد. چنین است کار این طبیعت اندیشه‌ای که بشر بسبب آن از دیگر جانوران متمایز است.

سپس باید دانست که صناعت منطق کیفیت عمل فکر را نشان میدهد و آنرا وصف می کندتا درستی آن از خطا معلوم شود، زیرا هر چند صواب ذاتی آن میباشد ولی گاهی هم بندرت برای آن خطاروی میدهد واین خطا یا بسبب تصور دوطرف قضیه بر صورتی بجز صورت اصلی آنها پدید می آید و یا بسبب اشتباه در اشکال در نظم قضایا و ترتیب آنها برای نتیجه دادن روی میدهد و در اینگونه موارد برای رهائی از ورطهٔ این فساد، اگر پیشامد کند، ازمنطق استفاده میشود، بنابراین منطق امری صناعی و راننده بسوی طبیعت فکری است و بر صورت عمل آن منطبق‌میباشد و از این رو که امری صناعی است غالباً از آن بی‌نیاز میشوند و بهمین سبب می - بینیم که بسیاری از بزرگان صاحبنظر بی آنکه به صناعت منطق آشنا باشند برمقاصد علمی دست می‌یابند بویژه هنگامیکه از روی صدق نیت و اتکا برحمت خدا بدانش گرایند چه این امر بزرگترین یاریگر آنان میباشد.

این است که برحسب طبیعت فکری استوار خود راه دانش را می‌سپرند و بطور طبیعی روش آنان به حصول وسط و آگاهی برمطلوب منتهی میشود همچنانکه خدا آنرا بر این طبیعت بسرشته است.

آنگاه باید دانست که گذشته از این امر صناعی معروف به منطق برای آموختن، مقدمهٔ دیگری نیز ضرورت دارد و آن عبارت از شناختن الفاظ و دلالت آنها بر معانی ذهنی است که بسبب خواندن رسوم نوشتنی و تلفظ بنطق در هنگام مکالمه بر ذهن وارد میشوند پس تو ای دانشجو! ناچار باید از کلیهٔ «مراحل» این پرده‌ها بگذری و به اندیشهٔ مطلوب خود برسی. بنا براین نخست باید به دلالت رسوم و اشکال نوشتنی برالفاظ گفتنی آشنا شوی و این سهل‌ترین مرحله‌هاست

آنگاه دلالت الفاظ شفاهی را بر معانی مطلوب فرا گیری سپس قوانین ترتیب‌دادن معانی را در قالبهای معروفشان برای استدلال بیاموزی که در صناعت منطق بکار میروند. و پس از آن معانی مجرد را در اندیشه همچون دامهائی بینداوزی تا بوسیلهٔ آنها مطلوب برحسب طبیعت فکری‌تو وتوسل به رحمت و مواهب خدا آشکارشود[1].

و هر کسی نمیتواند از این مراتب بسرعت بگذرد و این پرده‌ها را به سهولت از میان بردارد و مطلوب خود را بدست‌آورد، بلکه چه بسا که ذهن بسبب مناقشات در پس پرده‌های الفاظ متوقف میماند یا به علت شور و غوغای مجادلات و شبهات در دامهای ادله فرو میافتد[2] ودر نتیجه از بدست‌آوردن مطلوب بازمیماند وتقریباً جز گروه قلیلی که خدا آنان را راهنمائی میکند کمتر کسی‌از این گرداب رهائی می‌یابد.

پس هر گاه به چنین سرنوشتی دچارشوی ودرفهم مطالب اضطراب وتشویش بتو راه یابد یا شبهه‌ها و شك و تردیدها ذهن ترا بخود مشغول کندآن‌وقت همهٔ آنها را دور بینداز و پرده‌های الفاظ و عوائق شبهه‌ها را کنار بگذار و امرصناعی‌را بکلی ترك کن وآزادانه و بی‌هیچ شائبه‌ای بسوی میدان اندیشهٔ طبیعی که بر آن آفریده شده‌ای توجه کن و نظر خود را در آن میدان جولان‌ده و برای فرو رفتن در آن دریای بیکران و جستن مقصود خود ذهنت را تنها در آن متمرکز کن ودر راهی که صاحبنظران بزرگ پیش از تو گام نهاده‌اند، گام نه و بگشایش خدا متوسل شو همچنانکه خدا درهای دانش را بروی آنان برحمت خویش گشود و آنچه رانمی‌دانستندبه‌آنان‌آموخت.[3]

بنابراین اگر این شیوه را بر گزینی انوار گشایش از جانب خدای تعالی

---

۱ - در چاپهای مصر و بیروت: اشتراطایقتنص‌بها... در چاپ «پ» اشتراکاو در نسخهٔ خطی «ینی-جامع» اشراکا وظاهراً صحیح«اشراکا» باشد که جمع «شرك» بمعنی دام‌شکار است بقرینه(یقتنص).
۲ در اینجا هم بجز نسخهٔ خطی «ینی جامع» و نسخه‌های A و B متعلق به کاترمر «اشراك» در همهٔ چاپها (اشتراك) است. ۳ - اشاره بآیهٔ ۲۴۰ سورهٔ (۲)بقره. وعلمکم مالم‌تکونوا تعلمون.

برای ظفر یافتن به مطلوب بر تو خواهد تابید و مسئلهٔ وسطی که خدا آنرا از مقتضیات این اندیشه قرار داده و چنانکه گفتیم آنرا برای این اندیشه آفریده‌است بر تو الهام خواهد شد. و در این هنگام آن اندیشه را در قالبها و صور ادله بریز و حق آنرا از قانون صناعی ادا کن سپس صورتهای الفاظ را بر آن بپوشان و آنرا با دستاویز استوار و بنیان درست برای عالم سخنوری و گفتگو نمودار کن.

و اما هنگام مناقشهٔ در الفاظ و شبههٔ در ادلهٔ صناعی و کشف صواب آنها از خطا که اموری صناعی و وضعی هستند و جهات گوناگون آنها برابر میباشد و از لحاظ وضع و اصطلاح مشابه یکدیگر هستند اگر توقف کنی، آنوقت جهت حقیقت آنها را تشخیص نخواهی داد[1]، زیرا جهت حقیقت هنگامی باز شناخته‌میشود که بطور طبیعی باشد از این رو محصل به شك و تردیدی که برای وی حاصل شده ادامه میدهد و پرده‌ها در برابر مطلوب وی مانع میشوند و او را از بدست آوردن باز می‌نشانند. و این وضع شیوهٔ بیشتر متکلمان متأخر است بویژه کسانی که ازپیش در زبانشان عجمه باشد[2] آنوقت ذهنشان بدان بسته می‌شود یا اگر از کسانی باشند که شیفتهٔ قانون منطقی هستند، بدان تعصب میورزند ومعتقد می‌شوند که آن بطبع وسیلهٔ ادراك حق است[3] و آنوقت میان شبهات و شکهای ادله سر گردان میمانند و تقریباً از آن رهائی نمی‌یابند درصورتیکه وسیلهٔ طبیعی ادراك حق چنانکه گفتیم همان اندیشهٔ طبیعی است بشرط آنکه ازهمهٔ اوهام مجرد شوند و بحث کننده به بخشایش خداوند متوسل گردد و اما منطق وصف کنندهٔ عمل و خاصیت این اندیشهٔ «طبیعی» است که اغلب او را می‌راند (بسوی حق) بنابراین متعلم باید از این نکات عبرت گیرد

---

۱ - در اینجا عبارت‌مؤلف‌برحسب اسلوب وی قدری تعقید دارد یعنی میان «ان» شرطی و جواب آن چندین جمله فاصله است‌از این رو دسلان پنداشته است جملهٔ شرطی جوابی ندارد و مطلب رابسیاق جملهٔ خبری ترجمه‌کرده است. رجوع بحاشیهٔ ص ۲۸۲ ج ۳ ترجمهٔ دسلان شود. ۲ - فی‌لسانه عجمة (بضم ع) یعنی عجمیت است (ازمنتهی‌الارب). ۳ - که‌آن وسیله راندن به ادراك حق است. «ازینی».

و هنگامیکه فهم مسائل بر او دشوار و پیچیده میشود بخشایش خدا را بطلبد تا انوار آن بروی بتابد و به‌حقیقت‌ملهم شود[1]. ودانش جزاز نزدخدا بدست نمی آید[2].

فصل ۳۱

در اینکه نباید نظریات‌و تحقیقات در دانشهائیکه ابزار[3] و وسیلهٔ‌کسب دانش هستند[4] توسعه یابد و مسائل آنها بشعب گوناگون منشعب شود

باید دانست که دانشهای متعارفی در میان ملتهای متمدن بر دو گونه است: یکی دانشهائی که مقصود بالذات می‌باشند همچون علوم شرعی از قبیل: تفسیر و حدیث وفقه و علم کلام و مانند طبیعیات و الهیات از فلسفه.

و دیگردانشهائیکه‌ابزارو وسیلهٔ‌فرا گرفتن علوم مزبورهستند مانند دانشهای زبان عربی و حساب و جز آنها‌برای علوم شرعی، و منطق برای فلسفه ـ وچه‌بسا که بر حسب شیوهٔ متأخران منطق ابزار علم کلام و اصول فقه نیز بشمارمیرود.

مباحث دانشهائیکه هدف و مقصد هستنداگر توسعه یابد و مسائل آنها‌بشعب گوناگون منشعب شود و ادله و‌نظریات نوینی برای آنها کشف گردد، هیچ باکی نخواهد بودچه‌این‌امرسبب میشود که‌ملکهٔ‌طالبان آنهاجایگیر‌تر گردد ومعانی‌مسائل آنها بیشتر توضیح داده شود.

لیکن دانشهائیکه ابزار دیگر علوم هستند مانند‌عربی و منطق و امثال آنها سزاوار نیست آنها را جز بمنظوراینکه تنها ابزار دیگر دانشها میباشند موردمطالعه قرار دهیم و ضرورتی ندارد که بتوسعهٔ مباحث آنها بپردازیم یا مسائل‌آنهارا بشعب

---

۱ ـ و خدا راهنمای آدمی به بخشایش است «ك» و نسخهٔ‌خطی ینی‌جامع. ۲ـ اشاره به: و انماالعلم‌عندالله ـس : ۴۶ (محمد «ص») آ : ۲۲ و س : ۶۵ (القلم) آ: ۲۶ ۳ـ در برخی از چاپهای مصرو بیروت علوم الآلیة‌بغلط‌علوم‌الالهیة چاپ شده است . ۴ ـ منظور علوم‌زبان و حساب است که مقدمه و وسیلهٔ علوم فقه و اصول و حکمت و غیره بشمار میرفتند.

تازهٔ گوناگونی تقسیم کنیم، زیرا چنین‌شیوه‌ای سبب میشود که آنها رااز مقصوداصلی خارج سازد چه مقصود از آنها همان است که ابزاری برای علوم‌اند، نه‌جز این. و بنابراین هرچه آنها را از این‌روش‌خارج سازیم بهمان نسبت‌ازمقصود اصلی‌خارج خواهیم شد و آنوقت اشتغال به‌آنهاکار لغو و بیهوده‌ای بشمار خواهد رفت با اینکه میدانیم بعلت طول زمان برای فراگرفتن آنها و فروع بسیاری که دارند بدست آوردن ملکهٔ آنها دشوار است و چه بسا که علوم مزبور برای تحصیل علوم مقصد و اساسی عائقی بشمار میروند درصورتیکه‌اهمیت دانشهای اصلی بیشتر است وعمر آدمی با این شیوه‌ای که متداول است برای فراگرفتن همهٔ آنها (وسایل و علم مقصود بالذات) کفایت نمیکند و از اینرو اشتغال باین دانشهای ابزار مایهٔ تضیع عمر و سرگرمی باموری است که بکار انسان نمی‌آید، و این وضع کاملا بر روش متأخران تطبیق میشود که در صناعت‌های‌نحو ومنطق [و بلکه] در اصول فقه‌معمول کرده‌اند، زیرا آنها دایرهٔ بحث درعلوم مزبور را [خواه از لحاظ نقل و چه ازنظر استدلال][1] توسعه‌داده و فروع [و مسائل][1] و استدلالهای بسیاری بر آنهاافزوده‌اند بحدیکه آنها را از صورت‌ابزار بودن خارج ساخته و بمنزلهٔ علومی تلقی کرده‌اند که [ذاتاً][1] مقصود وهدف میباشند وچه بسا که‌در آنها به بحث نظریات [ومسائلی][1] می‌پردازند که در علوم مقصد و اساسی نیازی به‌آنها نیست وبدین سبب از نوع لغو و بیهوده بشمار میروند و بر اطلاق برای متعلمان زیانبخش میباشند، زیرا اهتمام متعلمان بعلوم اساسی بیش از این ابزار و وسائل است. و ازاینرو هرگاه عمرخود را در تحصیل وسائل سپری کنند چگونه و کی بمقاصد اصلی دست می‌یابند، بهمین سبب لازم است معلمان در این علوم ابزار «مقدماتی» آنهمه طول و تفصیل قائل نشوند و متعلمان را بهدف و غرض اصلی از خواندن آنها متوجه سازند و آنها را دربرابر غرض نگاه دارند وآنگاه که همت هر کس پس از آن تاحدی بتوغل‌در آن

۱ . از نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» وچاپ «پ».

را غب شود و از خود ایستادگی در آن‌و شایستگی بدان نشان دهد، باید آن‌دانش را برای خود بر گزیند. و هر کس آماده است آنچه‌را که برای آن آفریده‌شده است و بفرا گرفتن آن اشتیاق نشان میدهد، تا حدی بتحقیق در آن پردازد.

فصل ۳۲

در تعلیم فرزندان و اختلاف عقاید مردم شهرهای بزرگ اسلامی در شیوه‌های تعلیم

باید دانست که تعلیم دادن قرآن بفرزندان یکی از شعایر دینی است و در همهٔ شهرهای اسلامی این راه را پیموده‌اند؛ ازاینرو که بسبب آیات قرآن و برخی از متون حدیث عقاید ایمان پیش از هر چیز در دلها رسوخ می‌یابد و بنابراین قرآن بمنزلهٔ اساس تعلیم قرار گرفته و دیگر ملکاتی‌را که بعداً باید محصل فرا- گیرد همه مبتنی بر آن است .ازاینرو که تعلیم در خردسالی بیشتر رسوخ می‌یابد و چنین تعلیمی اصل و پایهٔ تحصیلات آینده‌می‌شود، زیرا هر آنچه نخست ودر آغاز در دل نقش بندد همچون پایه‌و مبنای ملکات بشمار می آید و حال و چگونگی آنچه بر آن بنا می‌شود، بر حسب اساس و اسلوبهای آن است[1].

و بر حسب اختلاف نظر ایشان در بارهٔ ملکاتی که از تعلیم پدید می آید شیوه‌های مسلمانان در تعلیم دادن قرآن بفرزندان در نواحی گوناگون متفاوت است.چنانکه روش مردم مغرب این است که تنها بیاد دادن قرآن اکتفا میکنندو در اثنای آن کودکان را بفرا گرفتن رسم‌الخط و مسائل آن و اختلاف نظر قرّاء دربارهٔ آن و امیدارند وهیچ‌یك ازجلسات درس آن را با هیچ موضوع دیگری‌خواه حدیث‌وخواه‌فقه وچه شعروچه دیگر گفتارهای عرب درنمی آمیزند تادرآن مهارت یابند یا در برابر آن عاجز مانند و از فراگرفتن آن دست باز دارند، چه معمولا

۱ - از «پ» در چاپ «ك» حال کسی‌که . . .

کسانی که ازتحصیل قرائت قرآن فرومیمانند بکلی‌دست از کسب دانش میشویند. و این شیوهٔ مردم شهرهای بزرگ مغرب است و بربرهائی که در قصبات و دیه‌ها از اهالی مغرب‌تبعیت میکنند نیزاین شیوه‌را دربارهٔ تعلیم‌فرزندانشان‌اجرامیکنندتا از حد بلوغ در میگذرند و بسن جوانی میرسند. همچنین‌همین‌روش رادربزرگسالانی که پس از گذشتن مرحله‌ای دراز از عمرشان بخواندن و آموختن قرآن رجوع-میکنند نیز مجری میدارند و آنها بسبب بزرگسالی در فـرا گرفتن رسم‌الخط و املای قرآن و حفظ آن‌از دیگران تواناترانند.

و اما روش اهل اندلس این است که قرآن و کتاب را از لحـاظ خواندن و نوشتن می‌آموزند و این هدف را که باسواد کردن باشد مراعـات میکنند، ولی ازاینرو که قرآن اصل و اساس خواندن و نوشتن و سرچشمهٔ دین و عـلوم میباشد آنرا اصلی برای تعلیم قرار داده‌اند و بهمین‌سبب تنها به‌آموختن قـرآن اکتفـا نمیکنند، بلکه درتعلیم کودکان مسائل دیگری را باآن در می آمیزند مانند: روایت شعر بطور اکثر و ترسل و وا داشتن ایشان بفرا گرفتن وحفظ کردن قوانین‌زبان عربی و حسن خط و نوشتن و عنایت ایشان در تعلیم تنها اختصاص بقرآن نـدارد بلکه توجه ایشان در این باره به خط بیش از همهٔ مواداست. وباری منظور آنـان این است که وقتی فرزند از سن بلوغ قدم بمرحلهٔ جوانی میگذارد در مـرحلهٔ متوسط (شادی) مطالبی دربارهٔ قوانین زبان عربی و شعر فرا گیرد و در آنها بصیرت پیدا کند و در خط ونوشتن نیز مبرز گردد و بطورکلی اگر سندی‌برای تعلیم‌وجود داشته باشد بدامان دانش در آویزد، ولی اندلسیان در این مرحله دست از تحصیل باز میدارند، زیرا در سرزمین آنان سند تعلیم قطع شده است و جـز همین‌مقدار تعلیم نخستین، چیزی از خرمن دانش به‌دست نمی‌آورند و بـرای کسی که خدای تعالی او را ارشاد فرماید و با استعداد بـاشد اگـر معلمی بیابـد همین مقدار هـم کافی است.

و اما مردم افریقیه: علاوه‌بر قرآن غالباً حدیث هم بکودکان می‌آموزند و به تدریس قوانین علوم هم به آنان میپردازند و بعضی از مسائل علمی را بر آنان تلقین میکنند، ولی‌عنایت بیشتری بقرآن مبذول میدارند و کودکان را بحفظ آن وادارمی کنند و اختلاف روایات وقرائت آنرا به‌آنها می‌آموزند. پس از قرآن به خط توجه دارند و خلاصه طریقهٔ ایشان در تعلیم قرآن[۱] بیشتر به طریقهٔ اندلسیان نزدیك است، زیرا در این باره سند طریقت آنان بمشایخ اندلس پیوسته است. آنان که هنگام غلبهٔ مسیحیان بر شرق اندلس از آن کشور بنواحی افریقیه مهاجرت کرده و در تونس استقرار یافته‌اند و کودکان افریقیه از آن پس علوم قرآن را از آنان فراگرفته‌اند.

و اما مردم مشرق: برحسب اخباری که بما می‌رسد آنها هم در تعلیم مواد چندی را باهم در می‌آمیزند و نمیدانم توجه‌ایشان از موادمزبور بکدامیك بیشتر است. و بنابر آنچه برای ما نقل می کنند عنایت آنان در دوران جوانی بتدریس قرآن و کتب علمی و قوانین دانش مصروف است و تحصیلات این دوره را با تعلیم خط درنمی‌آمیزند، بلکه آنها برای تعلیم خط قانون ومعلمان خاصی دارند که جداگانه خط را مانند دیگر صنایع می‌آموزند و تعلیم خط را در مکاتب کودکان معمول نمی‌دارند و هنگامی که الواح را در مکاتب برای کودکان مینویسند بخطی است که جنبهٔ هنری و زیبایی ندارد و کسی که بخواهد خط را بیاموزد برحسب همتی که در این باره پس از دوران مکتب(ابتدائی) نشان دهد و فرصت یابد باید آنرا از صاحبان آن صنعت بیاموزد. امانتیجه‌ای که مردم افریقیه و مغرب از شیوهٔ تعلیم خود گرفته و فقط بتعلیم قرآن اکتفا کرده‌اند این است که بکلی از فرا-گرفتن‌ملکهٔ زبان عاجزاند، زیرا از قرآن اغلب ملکه‌ای حاصل نمیشود از اینرو که بشر از اتیان بمثل آن‌مصروف است‌و بهمین سبب ایشان از بکار بردن شیوه‌های

---

۱ ـ ن. ل ولدان.

قرآن و پیروی از سبك آن روی برمی‌تابند و اقوام مزبور در اسلوبهای دیگری جز شیوهٔ قرآن نیز ملکه‌ای ندارند، از اینرو برای کسانی که باین سبك تعلیم و تربیت میشوند هیچ گونه ملکه‌ای در زبان عرب حاصل نمیشود و بهرهٔ آنان جز جمود در تعبیرات و کمی تصرف درسخن چیز دیگری نیست و چه بسا که بارمردم افریقیه در این خصوص نسبت باهل مغرب سبك‌تراست،زیرا چنانکه گفتیم درضمن تعلیم قرآن برخی از عبارات قوانین علوم را نیز بکودکان می‌آموزند و ازاینرو تا حدی بر تصرف درتعبیرات و پیروی‌ازسرمشقها و نمونه‌ها قادراند منتها ملکهٔایشان از بلاغت قاصر است (زیرا بیشتر محفوظات آنان عبارات علوم است که در مرحلهٔ پست بلاغت قرار دارند)[1] چنانکه در فصول مخصوص آن یاد خواهیم کرد.

و اما فایده و نتیجهٔ شیوهٔ تعلیم مردم اندلس که دارای تنوع است و از آغاز زندگی بکودکان مقدار بسیاری روایت شعر و ترسل می‌آموزند و زبان عربی را برای آنان‌تدریس میکنند، این است که برای آنان ملکه حاصل میشود و بدان بزبان عربی آگاه‌تر[2] میشوند و از دیگر علوم عاجزاند، زیرا ازتدریس‌قرآن و حدیث که اصل و اساس علوم بشمار میروند دور میباشند و بهمین سبب برحسب اینکه پس از درجهٔ تعلیم کودکان (ابتدائی)درجهٔ دومی هم داشته باشند یا نه درخط و ادب ماهر و یا قاصراند و همانا قاضی ابوبکربن‌عربی در کتاب سفرنامهٔ خویش بشیوهٔ شگفتی در تعلیم‌معتقدشده و در این باره تکرارمی کند و باز از سر می گیرد. وی تعلیم زبان عربی و شعر را بر همهٔ علوم مقدم داشته است چنانکه روش مردم اندلس نیز چنین است و میگوید: چون شعر دیوان عرب است ایجاب میکند که آن را با قواعد عربی مقدم‌داریم و یاد دادن قواعد عربی در اصول تعلیم‌ضروراست تا از فساد زبان جلوگیری شود سپس باید محصل را به‌آموختن حساب و ادار کرد که در آن تمرین کند تا قوانین و قواعد آنرا بیاموزد. آنگاه باید او رابخواندن

---

۱ ـ در چاپ بیروت نیست. ۲ ـ در «ینی» عریق‌تر و ریشه دار تر.

قرآن آشنا کرد چه با این مقدمه خواندن قرآن بر محصل آسان می‌شود.

سپس میگوید: چه غفلت و بیخبری شگفتی مردم بلاد ما را فرا گرفته که کودك را در آغاز سنین به فراگرفتن کتاب خدا و امیدارند، و او چیزی را که نمیفهمد میخواند و در امری رنج میبرد که مسائل دیگری مهمتر از آن درخور فهم وی وجود دارد. و گوید: آنگاه باید محصل اصول دین را بخواند و سپس اصول فقه را فرا گیرد و از آن پس به علم جدل آشنا شود و بحدیث و علوم آن بپردازد. و باهمهٔ این وی آموختن دو دانش را باهم منع می کند، مگر آنکه متعلم بعلت فهم نیکو و نشاط شایستگی داشته باشد. این است روشی که قاضی ابوبکر (رح) بدان اشاره کرده است و میتوانیم سوگند یاد کنیم که روش پسندیده‌ایست. منتها عادات مساعد پذیرفتن آن نیست و عادات بر احوال بیشتر تصرف دارد و علت اینکه عادت بر این جاری شده که بخصوص قرآن را در تعلیم بر دیگر مواد مقدم میدارند از نظر برگزیدن تبرك و ثواب و هم از بیم آن است که مبادا در نتیجهٔ پیش آمدهائی که برای فرزندان در دورهٔ جنون کودکی پیش می آید مانند آفات (گوناگون) و جدایی از کسب دانش (ترك تحصیل)، فرصت یادگرفتن قرآن را از دست بدهند، زیرا فرزند تاهنگامی که صغیر است و تحت تکفل پدر و مادر میباشد مطیع فرمان آنهاست، ولی هنگامی که از مرحلهٔ بلوغ در گذرد وخود را از زیرفرمان اجباری پدرومادر رها بیابد چه‌بسا که غرور جوانی او را در پرتگاه بیکارگی وتنبلی فرو افکند ـ از اینرو در دورهٔ تکفل فرزند که ناچار تحت‌فرمان اجباری پدر و مادر است مغتنم میشمرند که‌او را بخواندن قرآن وادارند تا مبادا این دوره سپری شود و در این امر تهیدست بار آید.

لیکن اگر بادامهٔ تحصیل کودك یقین حاصل کنیم واطمینان بیابیم که تعلیم‌پذیر است. آنوقت عقیده و روش قاضی (ابوبکر) شایسته‌ترین شیوه‌ایست که آنرا مردم شرق و غرب پذیرفته‌اند، ولی خدا (آنچه بخواهد) حکم می کند حکم او را

رد کننده‌ای نیست.[1]

فصل ۲۲

در اینکه سختگیری نسبت به متعلمان برای آنان زیان‌آور است

زیرا تندخوئی و فشار در آموزش برای شاگرد زیانبخش است بویژه در ملکهٔ «استعداد» خردسالان و نوآموزان تأثیرات بد می‌بخشد و هریك از دانش‌آموزان یا غلامان یا خدمتکاران بشیوهٔ ستم و زور پرورش یابند زور و ستم بر آنان حمله‌ور می‌شود و آنان را مقهور می‌سازد و انبساط نفس را در تنگنا قرار می‌دهد و نشاط آنان را از میان می‌برد و ایشان تنگخو بار می‌آیند و نشاط خود را از دست میدهند، واین‌حال آنان رابتنبلی میخواند ووادار به دروغ وخباثت میکند. و دروغ وخباثت عبارت از تظاهر به‌جز چیزی است که دردرون انسان میباشداز بیم اینکه مبادامورد دست درازی وستمگری و زور گوئی واقع شود و بدین سبب مکر وفریب باو می‌آموزد و این‌صفات عادت و خلق او میشود و در نتیجهٔ شهر نشینی و بسر بردن دراجتماع صفات‌انسانیت وی همچون: جوانمردی ودفاع‌ازجان ومسکن فاسد میشود و در این باره اتکالی بار می‌آید و بردیگران تحمیل می‌شود و بلکه نفس او در اکتساب فضایل و خوی نیکو سست میشود و به تنبلی میگراید و در نتیجه از غایت و هدف انسانیت خود باز میماند و محدود میشود و سرانجام در پرتگاه‌نگونسار ودرپست‌ترین ورطه‌ها گرفتار می‌شود. همچنین‌همین سرنوشت برای هرملتی که درچنگال قهر وغلبه واقع شود ودچار ستمگری و زور گوئی گردد پیش آمده است. و این کیفیت در هر کس که مورد استیلا و غلبهٔ دیگری واقع شود و «رجال» کشور متکفل کار او وهمراه او نباشد مایهٔ عبرت‌میباشد ومیتوانیم آنرا بطور استقرا در اینگونه کسان بیابیم. با نگریستن بقوم یهود این مدعا ثابت میشود که

---

۱ - والله یحکم لامعقب لحکمه. س: ۱۳ (الرعد) آ: ۴۱

چگونه در نتیجهٔ این سرنوشت دچار خوی زشت و ناپسند شده‌اند حتی ایشان در همهٔ اعصار و در هر سرزمین به خرج[1] وصف می‌شوند و معنی کلمه در اصطلاح مشهور نشان دادن خبث و کیداست و سبب آن همان‌است که یاد کردیم. و از اینرو سزاست که معلم نسبت به دانش‌آموز وپدر نسبت بفرزند خود در امر تأدیب روش استبداد پیش نگیرند. چنانکه محمدبن ابوزید در کتابی که در موضوع معلمان و متعلمان تألیف کرده میگوید: سزاوار نیست که مربی و تأدیب کنندهٔ کودکان اگر نیازمند بزدن (تنبیه بدنی) کودکان شود بیش از سه تازیانه در تأدیب آنان بکار برد.

و از سخنان عمر (رض) است که میگوید: کسیکه شرع او را تأدیب نکند خدا ویرا تأدیب نخواهد کرد، و این گفتار از لحاظ علاقهٔ وی به صیانت نفوس از مذلت تأدیب است وهم بدین سبب است که وی آگاه بوده است همان اندازهٔ تأدیبی که در شرع تعیین گردیده تربیت شخص را بهتر تضمین میکند چه شرع بمصلحت کسان آگاه‌تر است.

و از بهترین شیوه‌های آموزش گفتاریست که رشید به معلم پسرش پیشنهاد کرد [خلف احمر[2] گوید: رشید برای تأدیب پسرش محمد امین کسی نزد من فرستاد[3]] وی گفت. ای احمر! امیرالمؤمنین جگر گوشه و دلبند خویش را بتومی-سپارد او دست قدرت ترا بر او گشاده و فرمانبری وی نسبت بتوواجب است، پس برای او چنان باش که امیرالمؤمنین بتو تکلیف کرده: قرآن را بر او بخوان و اخبار[4] را به‌وی یاد ده و برای او اشعار بر روایت آنها نقل کن و سنن[5] را باو بیاموز

---

۱ - در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» چنین‌است، ولی در چاپ «ك» و سایر چاپهای مصر حرج است و دسلان کلمهٔ جرح را ترجیح داده است. ۲ - از نسخهٔ‌خطی «ینی جامع» وچاپ «پ». ۳ - دسلان مینویسد ممکن‌است در اینجا ابن‌خلدون دچار اشتباه شده باشد ، زیرا ابن‌خلکان درضمن شرح‌حال یحیی برمکی میگوید معلم امین ، فضل‌ابن‌یحیی بوده‌است و خلف‌احمر شاعری بوده که در حدود سال ۱۸۰ هجری (۷۹۶م) درگذشته‌است. ۴ - مقصود تواریخ و قصص و داستانهای عرب وعجم و بخصوص‌تواریخ مربوط به‌ایام عرب است. ۵ - مقصود اخبار وآثار منقول از پیامبر (ص)است.

و او را بمواقع سخن و چگونگی آغاز آن بینا کن و جز در وقت مناسب او را از خنده باز دار و وی را بـه بزرگداشت مشایخ بنی‌هـاشم هنگامیکه بر او وارد میشوند برانگیز و یادآوری کن هنگامیکه سرداران سپاهی بمجلس وی می‌آیند آنها را گرامی شمردو در جایگاه برتر بنشاند و هر ساعتی که بر تو میگذرد باید آنرا مغتنم شماری و به‌وی سودی برسانی بـی‌آنکه او را غمگین سازی و ذهن او را بمیرانی و مسامحه آنقدر روامدار که بیکاری را شیرین شمرد و بدان خو گیرد و هرچه میتوانی با او بشیوهٔ دلجوئی و نرمخوئی رفتار کن. واگر از این شیوه سر-پیچی کند آنوقت سختگیری و درشتی بکار بر. انتهی.

فصل ۳۴

در اینکه سیر و سفر در جستن دانشها و دیـدار مشایخ (استادان) بر کمال تعلیم می‌افزاید

و سبب آن این‌است که بشر معارف و اخلاق ومذاهب وفضایلی را که در آنها ممارست میکند گاهی‌از طریق دانش‌وتعلیم والقا فرامیگیرد و گاهی آنها را به‌شیوهٔ تقلید وحضور درمجالس درس‌دیگران می‌آموزد، ولی ملکه‌هائی که بطور مستقیم و بصورت تلقین حاصل شده باشند مستحکمتر و راسختر خـواهند بود و بنا بـر این ملکه‌ها بنسبت فزونی مشایخ حاصل می‌شود و رسوخ می‌یابد . و اصطلاحات نیزدر تعلیم مایهٔ اشتباه متعلم میشود بحدی که بسیاری از آنان گمان می کنند که آنها هم قسمتی از دانش میباشند و این اشتباه از متعلم بـرطرف نمی‌شود مگر اینکه به‌تن خویش از محضر استاد استفاده کند، زیرا معلمان هریك در اصطلاحات دانشهاشیوهٔ خاصی دارنـد این‌است کـه دیدار دانشمندان و مشایخ مختلف از نظر باز شناختن اصطلاحات برای متعلم بسیار سودمند است، چه در این دیدارها اختلاف شیوه‌های آنانرا در دانش می بیند و در نتیجه دانش را از اصطلاحات تجرید و انتزاع میکند

و میفهمد که اصطلاحات مزبور طریقه‌هائی برای تعلیم و روش‌هائی جهت رسیدن بدانش میباشند و قوایش برای رسوخ واستحکام درملکات برانگیخته میشود و معلومات وی تصحیح می گردد ومعارف گونا گون‌را از یکدیگر بازمی‌شناشد و در عین حال ملکات وی بواسطهٔ عادت کردن بحضور در مجالس درس معلمان و سود بردن از تعلیمات آنان و دیدن آنهمه استادان و مشایخ گونا گون تقویت میشود و این نتایج برای کسی‌است که خدا راههای دانش و راهنمائی را برای وی میسر کند و آنگاه ناگزیر باید در طلب دانش سفر گزیند و بگردش و جهانگردی پردازد تا سود فراوان و کمال معلومات خویش را بدیدار مشایخ و برخورد با رجال بدست آورد و خدا هر که را بخواهد براه راست هدایت میفرماید.[۱]

فصل ۴۵

در اینکه در میان افراد بشر دانشمندان «فقیهان» نسبت بهمه‌کس از امور سیاست و روشهای آن دورتر میباشند

زیرا ایشان عادت کرده‌اند که در مسائل فکری به کنجکاوی پردازند و در دریای معانی فرو روند و آنها را از محسوسات انتزاع و در ذهن تجرید کنند و به صورت امور کلی عمومی درآورند تا بطور عموم بر آنها حکم کنند نه اینکه بخصوص ماده یا شخص یانسل یا ملت یا صنف بخصوصی را در نظر گیرند وآنگاه این کلی را بر امور خارجی تطبیق کنند و نیز امور را با اشباه و امثال آنها بر حسب شیوه‌ای که در قیاس فقهی بدان عادت کرده‌اند، مقایسه میکنند و از این رو کلیهٔ احکام و نظریات ایشان همواره در ذهن است و بمرحلهٔ منطبق شدن نمی‌رسد مگر پس‌از فراغت از بحث و اندیشه یا اینکه بکلی تطبیق نمی‌شود، بلکه‌آنچه در خارج هست ازاین کلیات ذهنی متفرع میگردد مانند احکام شرعی چه آنها فروعی

---

۱ ـ والله یهدی من یشاءالی صراط مستقیم. س: ۲ (بقره) آ: ۱۳۶.

از آنچه در محفوظ از ادله و کتاب و سنت است می‌باشند و در جستجوی آنند که آنچه را در خارج می‌یابند با آنها مطابقت دهند برعکس نظریات علوم عقلی که برای صحت آنها میکوشند نظریات مزبور را با آنچه در خارج هست تطبیق کنند از این رو ایشان در همهٔ نظرهایشان به امور ذهنی و نظریات فکری عادت دارند و بجز امور مزبور چیز دیگری را نمی شناسند. در صورتیکه صاحب سیاست به مراعات امور خارج و احوال و کیفیاتی که بدان می‌پیوندد و از آن تبعیت میکند احتیاج دارد. چه سیاست امری پوشیده است و شاید هم در آن خصوصیاتی یافت شود که نتوان آنها را به شبه یا مثالی ملحق کرد و با کلی ذهنی که میخواهند آنرا بر آنها تطبیق کنند منافی باشد. و هیچ یک از کیفیات اجتماع و عمران را بر دیگری نمیتوان قیاس کرد، زیرا هم چنان که در یك امر بهم شباهت پیدا میکنند شاید در اموری با هم اختلاف داشته باشند این است که دانشمندان بسبب عادت کردن به تعمیم احکام و قیاس کردن امور بیکدیگر اگر بامر سیاست توجه کنند مسائل آنرا در قالب نظریات و اندیشه‌ها و نوع استدلالهای خودشان میریزند و در نتیجه دچار اشتباهات و غلط کاری‌های بسیار می‌شوند و نمیتوان بر ایشان از خطا اعتماد کرد.

و باید هوشمندان و مردم زیرکی را که اهل اجتماع و عمرانند نیز به دانشمندان ملحق کرد چه آنان بسبب ذهن روشنی که دارند مانند فقیهان متمایل بفرو رفتن در دریای معانی و قیاس و مشابهت میشوند و در نتیجه در پرتگاه اشتباه وغلط فرو می‌افتند، لیکن مردی عامی که دارای طبع سلیم و هوش متوسطی است بعلت آنکه فکرش از اینگونه قیاسها و استدلالها قاصر است و آنها را در نظر نمی-گیرد برای هر ماده‌ای (در امور سیاست) بحکم همان ماده اکتفا می کند.

و در هر دسته‌ای احوال واشخاصی است که بر آنچه بدان اختصاص داده شده‌اند می‌باشند و حکم را بقیاس یا تعمیم از حد آن در نمی گذرانند و در بیشتر

نظریاتشان از مواد محسوس جدا نمیشوند و آنها را در ذهنشان نمیگذرانند مانند شناگری که هنگام موج از خشکی دور نمیشود شاعر گوید:

هنگامیکه شنا میکنی بهیچ رو از ساحل دورمشو

زیرا سلامت در ساحل است.[۱]

از این رو چنین کسی در نظر سیاسی خود از «خطا» مصون میباشد ودررفتار باابنای جنس خود نظری مستقیم دارد ودرنتیجه امرمعاش وی بهبودمی یابد وهر آسیب وزیانی را با استقامت نظرخویش دفع میکند و بالای هرصاحب دانشی دانائی است[۲] وازاینجا آشکارمیشود که صناعت منطق ازغلط مصون نیست زیرادر آن انتزاع بسیاراست واز محسوسات دورمیباشد چه منطق در معقولات دوم بحث میکند وشایددر مواد آنها چیزی یافت شود که ازاین احکام ممانعت کند وهنگام تطبیق یقینی باآنها منافی باشد، ولی بحث درمعقولات اول که تجرید آنها قریب است چنین نیست، زیرامعقولات مزبور خیالی هستند وصور محسوسات حفظ می‌شوند وصدق انطباق آنها را اعلام میدارند.[۳]

فصل ۳۶

دراینکه بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیان‌اند

از شگفتیهائی که واقعیت دارد این‌است که بیشتر دانشوران ملت‌اسلام‌خواه در علوم شرعی و چه در دانشهای عقلی بجز در موارد نادری غیر عرب‌اند و اگر کسانی‌ازآنان هم‌یافت شوند که از حیث‌نژاد عرب‌اند ازلحاظ زبان ومهد تربیت و مشایخ و استادان عجمی[۴] هستند با اینکه ملت (دین) و صاحب شریعت عربی‌است.

---

۱ سعدی فرماید: بدریا در منافع بیشمار است ـ اگر خواهی سلامت برکنار است. ۲ ـ و فوق کل ذی علم‌علیم. س: ۱۲ (یوسف) آ: ۷۶ ۳ ـ آخر فصل در چاپ «ك» و چاپهای دیگر مصر و بیروت چنین است: و خداسبحانه و تعالی‌داناتر است و توفیق به‌اوست. ۴ ـ هرچند کلمهٔ (عجم) را بمعنی‌غیرعرب بکار میبرند، ولی معمولاً آنربرایرانیان اطلاق میکنند. دراین‌فصل گاهی برترکهائی اطلاقشده است‌که‌به‌ایران تاخته‌بودند. حاشیهٔ دسلان. ج ۳ ص ۲۹۶ ولی‌خوب بود بدان اشاره می‌شد و بفرض‌ایشان چنین استنباط کرده‌باشند آنها هم رنگ ایرانی بخود گرفتند.

و سبب آن این است که در آغاز ظهور این مذهب بمقتضای احوال سادگی و بادیه نشینی در میان ملت اسلام دانش وصناعتی وجود نداشت، بلکه احکام شریعت را که عبارت از اوامر و نواهی خدا هستند رجال در سینهٔ خود حفظ و از آن نقل میکردند. و میدانستند مأخذ آن احکام «کتاب و سنت» است چه آنها را ازصاحب شرع و اصحاب وی فراگرفته بودند، ولی درآن روزگار آن قوم (صحابه) بادیه‌نشین بودند و بامر تعلیم و تألیف و تدوین آشنائی نداشتند و بدان رانده نشده بودند و هیچ نیازی ایجاب نکرده بود که بدان دست یازند و در روزگار صحابه و تابعان امر بر همین شیوه جریان داشت و کسانی که بویژه قرآن را میدانستند و آنرا نقل میکردند قرّاء خوانده میشدند یعنی آنانکه کتاب را قرائت میکنندو آنها امی نبودند، زیرا در آن روزگار امیت در میان صحابه صفت عامی‌شمرده میشد چه آنها از عرب بادیه نشین بودند و اطلاق قراء بر خوانندگان قرآن در آن دوران اشاره‌ای باین امیت بود چه ایشان قرّاء (خوانندگان) کتاب خدا و سنت منقول از خدا بودند و احکام شرعی را بجز از قرآن و حدیث از طریق دیگری نمیشناختند و حدیث هم در غالب موارد بمنزلهٔ شرح و تفسیری برای قرآن بشمار میرفت. پیامبر (ص) فرمود: «در میان شما دو امر فرو گذاشتم که تا به‌آنها متمسك باشید هرگز گمراه نخواهید شد و آن دوعبارتنداز: «قرآن وسنت‌من[1]» و از روزگار دولت (هرون) الرشید چون نقل دور شد بوضع تفاسیر قرآن و قید احادیث «در متون» نیازمند شدند از بیم آنکه مبادا احادیث منقول از دست برود، سپس ناگزیر بشناختن زنجیره‌های حدیث و تعدیل راویان شدند تا از این راه اسناد صحیح حدیث را از مادون آن بازشناسند. آنگاه استخراج احکام اموری که روی میداد از قرآن و سنت توسعه پیدا کرد و گذشته از این به زبان عرب فساد راه یافت و در نتیجه نیاز بوضع قوانین نحوی پیدا کردند و کلیهٔ علوم‌شرعی

۱- بروایت شیعیان‌کتاب خدا وعترت من.

بمنزلهٔ ملکاتی برای استنباط و استخراج ومشابهت و قیاس گردید و بعلوم دیگری نیازمند شدند که همچون وسایلی برای شناختن علوم شرعی بشمار می‌رفتند ازقبیل: معرفت قوانین عربی و قوانین این استنباط و قیاس و دفاع از عقاید ایمانی باادله. زیرا بدعت‌های بسیارو عقاید الحاد پدید آمده بود.و همهٔ این دانشها دارای ملکه‌هایی گشتند که نیاز بـه تعلیم داشت و در زمرهٔ صنایع (فنون) بشمار میرفتند و ما در گذشته یادآور شدیم که در صنایع شهرنشینان ممارست می کنند و عرب از همهٔ مردم دورتر ازصنایع میباشد، پس‌علوم هم‌از آئین‌های شهریان بشمار میرفت وعرب از آنها وبازار رائج آنها دور بود ودر آن عهد مردم‌شهری عبارت‌ازعجمان(ایرانیان) یا کسانی مشابه و نظایر آنان بودند از قبیل موالی واهالی‌شهرهای بزرگی که‌در آن‌روزگار درتمدن و کیفیات آن مانند:صنایع وپیشه‌هااز ایرانیان‌تبعیت میکردند چه ایرانیان بعلت تمدن راسخی که از آغاز تشکیل دولت فارس داشته‌اند براین امور استوارتر و تواناتر بودند، چنانکه صاحب صناعت نحو سیبویه و پس از او فارسی‌و بدنبال آنان زجاج بود وهمهٔ آنان ازلحاظ نژادایرانی بشمارمی‌رفتند،لیکن تربیت آنان در محیط زبان عربی بود و آنان زبان‌را درمهد تربیت‌آمیزش با عرب آموختند و آنرا بصورت قوانین وفنی درآوردند که‌آیندگان ازآن بهره‌مند شوند.

همچنین بیشتر دانندگان حدیث کـه آنها را برای اهل اسلام حفظ کـرده بودند ایرانی بودند یا از لحاظ زبان و مهد تربیت ایرانی بشمار می‌رفتند [زیـرا فنون در عراق و نواحـی نزدیک‌آن توسعه یـافته بـود][1] وهمهٔ عالمان‌اصول فقه چنانکه می‌دانی و هم کلیهٔ علمای علم کلام وهمچنین بیشتر مفسران ایرانی بودند و بجز ایـرانیان کسی بحفظ و تدوین عـلم قیام نکرد و از این رو مصداق گفتار پیامبر (ص) پدید آمد که فـرمود: «اگر دانش بر گردن[2] آسمان درآویزد قومی

1 ـ در چاپهای مصر و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» نیست.

۲ـ در چاپ «پ» نسخهٔ خطی «ینی‌ـ جامع» اعناق و درچاپهای مصر و بیروت، اکناف است.

از مردم فارس بدان نائل‌می آیند و آنرا بدست می آورند».

واما تازیانی که این تمدن و بازار رائج آن را درك کرده و از بادیه نشینی بیرون آمده و بسوی تمدن مزبور شتافته بودند ریاست در دستگاه دولت [عباسی] آنانرا بخود مشغول کرده وقیام بامور کشورداری آنان‌را ازتوجه بدانش‌واندیشیدن درآن بازداشته بود، چه ایشان اهل دولت و نگهبان و اداره کنندهٔ سیاست آن بشمار می‌رفتند. گذشته از اینکه بزرگمنشی و غرور آنان را در آن هنگام مانع بود که بممارست دردانش گرایند، زیرا دانش درشمار صنایع بود ورؤسا همواره از نزدیك شدن به صنایع و پیشه‌ها و آنچه بدانها مربوط است سرپیچی میکردند و بهیچرو بدان نمیگرائیدند و این امور را بکسانی واگذار می کردند که از نژادهای غیر عرب و مولدان[1] بودند و همچنان عقیده داشتند که حق قیام بدان، ایشان راست چه ایشان آنها را آئین و دانشهای خویش میدانستند و دارندگان آنها را کمتر تحقیر می کردند تا روزگاری که فرمانروائی بکلی از دست عرب خارج شد و بنژادهای غیر عربی انتقال یافت در این هنگام اعضای دولت بعلوم شرعی انتساب نداشتند از اینرو که از علوم مزبور دور بودند و عالمان علوم شرعی خوار شدند، چه‌میدیدند آنها ازامور کشورداری دور هستند و بمسائلی‌مشغولند که بکار ملك وسیاست‌سودی نمی بخشد،چنانکه در فصل مراتب دینی یاد کردیم پس‌از آنچه بیان کردیم معلوم شد چرا عالمان علوم شرعی یا اکثر ایشان ایرانی بودند. و اما علوم‌عقلی نیز در اسلام‌پدید نیامده‌مگر پس‌ازعصریکه دانشمندان ومؤلفان آنها متمیّزشدند و کلیهٔ این دانشها بمنزلهٔ صناعتی مستقر گردید و بالنتیجه به‌ایرانیان اختصاص یافت و تازیان آنها را فرو گذاشتند و از ممارست درآنها منصرف شدند و بجز ایرانیان عربی‌دان کسی آنهارا نمی‌دانست‌مانند همهٔ صنایع، چنانکه درآغاز این‌فصل یاد کردیم واین دانشها همچنان در شهر متداول بود تا روزگاریکه تمدن و عمران در ایران وبلاد

---

۱ - (بضم میم وفتح واو و فتح لام)شخص عجمی‌که در عرب پرورش‌یافته باشد. غیاث.

آن کشور مانند عراق و خراسان وماوراءالنهر مستقر بود، ولی همینکه شهرهای مزبور رو بویرانی رفت وتمدن و عمران که از اسرار ایزدی درپدید آمدن دانش و صنایع است از آن سرزمین دور شد دانش هم بکلی از کشور ایران رخت بر بست،زیرا زندگی بادیه نشینی بر آن نواحی چیره گردید و دانش بمردم‌شهرهای بزرگی اختصاص یافت که از تمدن بهرهٔ وافری داشتند وهم اکنون هیچ کشوری باندازهٔ مصر از تمدن بهره‌مند نیست چه این کشور در این عصر بمنزلهٔ مادر جهان وکاخ با عظمت اسلام و سرچشمهٔ دانشها و صنایع است.

و در ماوراءالنهر نیز قسمتی از بقایای تمدن گذشته همچنان وجود دارد و این تمدن بسبب دولتی است که در آن سرزمین حکومت میکند و بهمین سبب‌سهمی از دانش‌ها و صنایع به‌آن ناحیه اختصاص دارد که انکار ناپذیر است و آنچه ما را باین‌امر رهبری کرده نوشته‌های‌یکی‌ازدانشمندان آن سرزمین‌است که تألیفات وی دراین ممالك (مغرب) بدست ما رسیده است واو سعدالدین تفتازانی است. لیکن از دیگر ایرانیان پس از امام ابن‌الخطیب (فخر رازی) و نصیرالدین طوسی جزوی آثاری مشاهده نکرده‌ایم که بتوان از لحاظ آخرین‌حد اصابت بر آنها اعتماد کرد. این اوضاع را باید در نظر گرفت و در آنها اندیشید آنوقت شگفتیهائی دراحوال مردم‌می‌یابیم.

و خدا آنچه بخواهد می آفریند.[۱] خدایی جزاو نیست.[۲]

---

۱ - یخلق مایشاء س: ۵ (مائده) آ: ۲۰ آخر فصل در چاپهای مصر و بیروت پس از آیهٔ‌مزبور چنین است: اورا شریکی نیست پادشاهی اوراست و ستایش ویژهٔ اوست و او برهرچیزی تواناست. س: ۳۰ (الروم) آ: ۴۹ - بس است مارا وخدا نیکو کار گزاریست. س: ۳ (آل عمران) آ:۱۶۷

۲ - این جمله فقط درنسخهٔ خطی «ینی‌جامع» است.

فصل[1]

در اینکه کسانیکه در آغاز زندگی بزبان غیر عرب آشنا شده باشند درفراگرفتن علوم زبان‌عربی بهرهٔ ناچیزی‌عاید‌آنان خواهد شد

و علت آن‌این‌است که کلیهٔ مباحث دانش‌ها عبارت ازمعانی ذهنی و خیالی است واین معانی از میان علوم شرعی بر گزیده میشوند وبیشتر مباحث این علوم در بارهٔ الفاظ است و مواد آنها از احکام قرآن و سنت و لغاتی که معانی آنها را میرساند گرفته میشوند و کلیهٔ این معانی در خیال نقش می‌بندند و هم معانی مزبور از میان علوم عقلی بر گزیده می‌شوند که در ذهن جایگیر میشوند. ولغات در حقیقت بمنزلهٔ ترجمان معانی ومفاهیمی هستند که در ضمیرها متمرکزمیشوند و از راه سخن گفتن در هنگام مناظره و تعلیم و ممارست در بحث دانشها برای بدست‌آوردن ملکهٔ آنها این معانی با تمرین مداوم، بیکدیگر می‌پیوندند.

و الفاظ و لغات واسطه‌ها و پرده‌هائی میان ضمایراند و بمنزلهٔ پیوندهایی میان معانی و مهرهائی بر آنها هستند و کسیکه میخواهد بکسب دانش پردازد ناگزیر است که معانی را از راه شناختن دلالتهای لغوی و نیك فرا گرفتن ملکهٔ آن بسرعت ازالفاظ استخراج کند و گر نه گذشته از مشکلاتی که در مباحث‌ذهنی اوروی‌میدهداستخراج‌ور بودن معانی بروی‌دشوارخواهد شد، ولی هنگامیکه‌ملکهٔ او در دلالتهای الفاظ بر معانی راسخ باشد چنانکه هنگام استعمال الفاظ بدیهه وار و مانند امور جبلی بیدرنگ معانی آنها در ذهن او سبقت جوید، آنوقت پردهٔمزبور بکلی از میان معانی و فهم او زایل خواهد شد یا تخفیف خواهد یافت و آنوقت مشکلی برای او باقی نخواهد ماند بجز اینکه تنها در معانی مباحث علمی تمرین

---

1 ـ این فصل‌درچاپهای مصر وبیروت‌نیست، لذاآنرا ازص ۲۷۴ تا ص ۲۷۸ چاپ پاریس ترجمه و بانسخهٔ خطی «ینی‌جامع» برگ ۲۴۵-۲۴۶ مقابله کردم.

و ممارست کند.

وهمهٔ اینها هنگامی است که روش تعلیم بصورت تلقین وخطاب و تعبیر کردن مطالب باشد، ولی اگر شاگرد به مطالعه و خواندن از روی کتاب و قرائت اشکال خطی از دیوانها و دفاتر بمسائل علوم نیازمند شود، در اینجا پردهٔ دیگری میان اشکال و الفاظ شفاهی که در خیال او نقش بسته است حائل میشود، زیرا اشکال نوشتنی نیز دلالت خاصی بر الفاظ شفاهی دارند و تا هنگامیکه این دلالت شناخته نشود پی بردن به تعبیر دشوار خواهد بود. و اگر با ملکهٔ ناقص آنها را فراگیرد معرفت وی نیز ناقص خواهد بود و از این راه در پیش خواننده ومتعلم پردهٔ دیگری نیز افزوده میگردد که در میان او ومطلوبش که بدست آوردن ملکات علوم است حایل میشود و از پردهٔ نخستین بدرجات دشوارتر است.

ولی هرگاه ملکهٔ او در دلالتهای لفظی و خطی استوار شود آنوقت همهٔ پرده‌هائی که میان او و معانی کشیده شده است برافکنده میشود وتنها مشکلی که برای او باقی میماند ممارست وتمرین در فهم مباحث دانشهاست. چنین است کیفیت معانی باالفاظ و خط نسبت بهر کلمه‌ای، و آنانکه در خردسالی به‌آموختن الفاظ و کتابت می‌پردازند ملکاتشان استوارتر میشود.

سپس باید دانست که چون کشور اسلامی توسعه یافت و ملتهای گوناگونی به مسلمانان پیوستند در حالیکه شعار ملت عرب بیسوادی بود بسبب ظهور نبوت در میان آنان ناگزیر علوم پیشینیان رافرا گرفتند و بخواندن و نوشتن آنها آشنا شدند، از اینرو بعلت حضارت و تهذیب بکشورداری و ارجمندی و تسخیر ملتها نائل آمدند و پس از آنکه علوم شرعی آنان بطور روایت و نقل سینه به سینه منتقل میشد آنها را بصورت صناعت و فن درآوردند و کسانی پیدا شدند که این ملکه‌ها را فرا گرفتند و دیوانها و تألیفات فراوانی پدیدآوردند و بکسب دانشهای ملل‌دیگر همت گماشتند و آنگاه علوم گوناگون را از زبانهای بیگانه به‌عربی ترجمه کردند

و آنها را در قالب الفاظی ریختند که در خور اندیشه‌های آنان بود و اصطلاحات بیگانه را دور ریختند و برای آنها در زبان خودشان اصطلاحاتی وضع کردند و برحسب فهم و ادراك خویش علوم مزبور را ترقی‌دادند و آن دیوان‌هائی که بزبان بیگانه بود به‌کلی متروك شد واز یادها رفت و کلیهٔ دانشها بزبان عربی رواج‌یافت و دیوانها و کتب آنها بخط عربی نوشته شد و آنانکه بکارهای علمی اشتغال داشتند ناگزیر شدند دلالتها یا اصول و قواعد لفظی زبان عرب را بیاموزند و زبانهای دیگر را فرو گذارند، چه‌بجز زبان عرب دیگر زبانها متروك شده و از اهمیت افتاده بود و ما در ضمن فصول پیش یاد کردیم که لغت عبارت از ملکه ای است که درزبان حاصل میشود وهمچنین گفتیم خط صنعتی‌است که ملکهٔ آن دردست میباشد. و بنابراین هر گاه نخست ملکهٔ زبان بیگانه برای کسی حاصل شود چنین کسی از مهارت یافتن در زبان عربی عاجز میگردد، زیرا در گذشته یادآورشدیم که هر گاه کسی نخست در صنعتی مهارت یابد کمتر ممکن است ملکهٔ صنعت دیگری درهمان کس بکمال رسد و دلیل آن آشکار است.

و بنابراین هر گاه کسی بخوبی نتواند زبان عرب و قواعد لفظی و خطی آنرا نیك فراگیرد چنانکه در گذشته یاد کردیم فهم معانی کلمات آن زبان بروی دشوار خواهدبودمگر آنکه وقتی به‌آموختن‌زبان‌عرب میپردازدملکهٔ زبان‌بیگانه‌ای را که قبلا فراگرفته هنوز در ذهن او استوار نشده باشد مانند فرزندان خرد سال اقوام غیر عرب که‌پیش از استوار شدن ملکهٔ زبان خودشان با عربی زبانان‌تربیت میشوند و در این صورت آنها به منزلهٔ کسانی قرارمیگیرند که ازآغاز با زبان‌عرب آشنا میشوند و آنوقت در فهم معانی زبان عرب عاجز نمی‌مانند. کسیکه پیش از آموختن خط عربی خط دیگری فراگرفته باشد نیز مشمول همین نظریه میباشد. و بهمین سبب می‌بینیم بسیاری از دانشمندان غیر عرب درضمن تدریس و درمحافل تعلیم بجای شرح دادن مطالب کتب عین عبارت کتاب را بطور سطحی قرائت‌میکنند

و با این شیوه خویش را ازدشواری بعضی از معانی پوشیده رهائی می‌بخشند تا مگر از این راه فرا گرفتن معانی برای آنان آسان‌تر شود، ولی کسیکه در بیان و خط زبانی دارای ملکه‌ای استوار باشد به چنین شیوه‌ای نیازمند نیست، زیرا ملکهٔ زبان کاملا در وی رسوخ یافته و فهمیدن مطالب از خط و درك معانی گفتارها برای او به منزلهٔ سرشتی راسخ شده است و هیچگونه پرده‌ای میان او و معانی وجود ندارد و چه بسا که در نتیجهٔ ممارست و تمرین در آموختن زبان و خطی بیگانه ملکهٔ آن برای آموزنده حاصل میشود چنانکه این وضع را در بسیاری از عالمان اسلام که ازنژاد غیرعرب هستند مشاهده میکنیم ، ولی چنین کسانی بندرت یافت میشوند و هرگاه همین عالمان را با همگنان آنان از عالمان عرب مقایسه کنیم خواهیم دید عالمان عربی در زبان تواناترانند وملکهٔ آنان نیرومندتر است، زیرا مردم غیر عرب بعلت آنکه درآغاز بزبان عجمی آشنا میشوند دچار نوعی سستی می گردند که خواهی نخواهی در عجز آنان از فرا گرفتن کامل زبان عرب تأثیر می بخشد.

و نباید بسبب آنکه در فصل پیش گفتیم: بیشتر عالمان اسلام غیر عرب «ایرانی» بوده‌اند. براین گفتار خرده گیری شود چه منظور ما درآنجا از عجم کسانی هستند که از لحاظ نژاد غیر عرب‌اند و ثابت کردیم رواج تمدن در میان آنان سبب شده‌است که درصنایع وملکه‌های گوناگون وازآن جمله علوم ممارست کنند. لیکن عجمی بودن درزبان چیز دیگری است ومقصود مادر اینجا همین‌است.

همچنین نبایدبراین گفتارخرده گرفته شود که چگونه یونانیان در دانشهای مختلف ثابت قدم بودند با اینکه‌آنها این علوم را از زبان کهن خود بجز زبان متداولشان فرا می گرفتند و با خطی که در میانشان متداول بود می نوشتند. باید گفت غیر عرب یا عجمی که در ملت اسلام دانش فرا میگیرد هم دانش را اززبان غیر مادری خود می آموزد و هم بخطی نمی‌نویسد که ملکهٔ آن در وی قبلا رسوخ

یافته است. و همین امر چنانکه گفتیم برای او به منزلهٔ پرده‌ای میباشد که مانع پیشرفت اوست. و این موضوع در میان کلیهٔ ملتهائی که بزبان عربی سخن نمی - گویند مانند ایرانیان و رومیان و ترکان و بربرها و فرنگان و دیگر اقوام غیر عربی عمومیت دارد.

و در این امر نشانه‌هائی برای کسانی است که می‌اندیشند.[۱]

فصل ۳۷

در دانشهای زبان عربی

دانشهای زبان عرب دارای چهار رکن است که عبارتند از: لغت، نحو، بیان و ادب. و شناختن آنها برای اهل شریعت ضروری است، زیرا مأخذ کلیهٔ احکام شرعی از کتاب و سنت است که به زبان عرب میباشد و صحابه و تابعان که ناقلان آنند نیز عرب‌اند و شرح مشکلات آنها هم به‌لغت آن قوم است و بنابر این کسیکه بخواهد علم شریعت رافرا گیرد ناگزیر باید دانشهای متعلق بزبان عرب رابیاموزد وآن علوم در استواری زبان بنسبت تفاوت آنها درایفای کلام مختلف است. و برای روشن شدن این نکته کافی است که ما آنها را یکا یك و فن به‌فن یاد کنیم وآنچه مسلم است این است که مهمترین و مقدم برهمهٔ آنها علم نحواست، زیرا بدین‌دانش اصول مقاصد از راه دلالت الفاظ آشکار میگردد و فاعل از مفعول و مبتدا از خبر باز شناخته میشود و اگر این دانش نمی‌بود اصل افادهٔ «سخن» نامعلوم میماند. و حق این بود که علم لغت مقدم بر همهٔ این‌دانشها باشد، ولی بیشتر اشکال و صور لغوی بر همان موضوعی که برای آن وضع شده‌اند باقی‌هستند و تغییری به‌آنهاراه نمی‌یابد، بخلاف اعراب (حرکات) دلالت کننده براسناد ومسند و مسندالیه که بسبب

---

۱ - اشاره به: وفی‌ذلك لایةلقوم یتفکرون. س: ۱۶(النحل)آ: ۷۱ و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» بجای‌یتفکرون (للمتوسمین) است.

جمله تغییر پذیر است و هیچگونه اثری از آن بجای نمانده است. از این رو علم نحو مهمتر از لغت بشمار می آید، زیرا ندانستن آن بکلی مایهٔ اخلال تفاهم میگردد درصورتیکه لغت چنین نیست. وخدا داناتر است.[۱]

علم نحو

باید دانست که لغت برحسب آنچه متعارف است عبارت از تعبیر متکلم از مقصود خویش است واین تعبیر عملی مربوط به زبان است [که از قصد افادهٔ کلام ناشی می‌شود[۲]] و از اینرو ناگزیر باید بمنزلهٔ ملکه‌ای ثابت در عضوی گردد که آنرا انجام میدهد و آن عضوزبان است. وتعبیر از مقصود درمیان هر ملتی برحسب اصطلاحات «خاص» آنقوم است. و ملکه‌ای که از آن برای عرب حاصل آمده از نیکوترین ملکات است و بیش از ملکهٔ هرزبان دیگری مقاصد را آشکار میکند، زیرا در زبان عرب علائم دیگری بجز کلمه‌ها نیز بر بسیاری از معانی دلالت میکنند [مانند حرکاتی که فاعل و مفعول[۳]] و مجرور یعنی مضاف «الیه»[۴] را تعیین میکنند و همچون حروفی که افعال [یعنی حرکات[۵]] را بذوات میرسانند بی آنکه به‌الفاظ دیگری نیازمند شوند و این خاصیت جز در زبان عرب یافت نمی‌شود چنانکه در زبانهای دیگر برای هر معنی یا کیفیتی ناچار الفاظی برمی گزینند که بویژه بر آن معانی و کیفیات دلالت میکنند و از این رو می بینیم سخنان مردم عجم «غیر عرب»

---

۱ - درچاپ «پ» ونسخهٔ خطی «ینی جامع» آخر فصل چنین است ولی درچاپهای مصرو بیروت بدینسان تغییر یافته است : و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق بدوست.

۲ - در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست.

۳ - از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

۴ - در متن همهٔ نسخ کلمهٔ «الیه» افتاده است در صورتیکه اگر «مضاف» باشد عبارت بکلی غلط میشود.

۵ - نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» چاپ «پ» پس از «افعال» (ای‌الحرکات) است ولی دسلان آنرا اوالحرکات ترجمه کرده و مینویسد: مقصود حروفی است که بافعال مجرد افزوده میشوند تااز آنها افعال مزیدبه معانی جدیدی پدیدآید ودربعضی موارد این حروف فعل لازم را متعدی میکنند و برعکس.

هنگام گفتگو نسبت بزبان عرب درازتر است. و این معنی را گفتار پیامبر (ص) نشان میدهد که فرمود: «جوامع کلم[1] بمن ارزانی شده و گفتار من بحد کافی مختصر و موجز است».

بنابراین حروف و حرکات و اشکال را در لغت عرب از نظر دلالت کلمه بر- مقصوداعتباری است که برای استفاده از این منظور نیاز به تکلف صناعتی نیست و آن ملکه‌ایست که در زبان ایشان وجود دارد و آنرا خردسالان از بزرگسالان و متأخران از پیشینیان فرا میگیرند چنانکه کودکان ما در این روزگار زبانمان را می آموزند. اما از دورانی که اسلام پدیدآمد وعرب برای بدست آوردن کشور- هایی که در زیر نفوذ و قدرت ملتها و دولتهای دیگر بود حجاز را ترک گفت و با دیگر اقوام درآمیخت، آن ملکه نیز تغییر یافت بسبب آنکه بدان ملکه از راه گوش، کلمه‌ها و اصطلاحاتی متخالف از مردم مستعرب[2] القا میشد در حالیکه گوش سرچشمهٔ ملکه‌های زبانی است از این رو در نتیجهٔ اینگونه القاآتی که مغایر آن ملکه‌بود فساد بدان راه یافت و بعلت اعتیاد گوش رفته طبع وی به‌آنها متمایل شد و دانشمندان[3] آن قوم ترسیدند که ملکهٔ زبان آنان بمرور زمان بکلی تباه شود و در نتیجه فهم قرآن و حدیث دشوار گردد از این رو برای حفظ این‌ملکه‌قوانین مطردی مشابه به کلیات و قواعد از مجاری کلام عرب استنباط کردند و دیگر انواع سخنان را با آنها می‌سنجیدند و مسائل همانند را بیکدیگر ملحق می‌ساختند مانند اینکه: فاعل مرفوع و مفعول منصوب و مبتدا مرفوع است. سپس دریافتند که‌بسبب تغییر این حرکات دلالت‌الفاظ نیز تغییر می‌یابد ازاین رو اصطلاحات خاصی برای قواعد مزبوروضع کردند چنانکه حرکات مزبور رابنام«اعراب» خواندند وموجبی را که سبب این تغییر میشود «عامل» نامیدند و مانند اینها. و همهٔ اینها اصطلاحات

1 . جوامع کلم: سخنانی است‌که دارای معانی بسیار والفاظ اندك باشند. و ابن‌اثیرگوید: کلمه‌های جامع معانی. رجوع به‌المثل‌السایر تألیف ابن‌اثیر شود. 2 ـ مستعرب: عجم (غیر عرب) که بزبان عرب سخن‌گوید. 3 ـ ن. ل. خردمندان.

خاصی شد و آنها را بقید کتابت آوردند[1] و آن را صناعتی مخصوص برای ایشان قرار دادند و کلیهٔ قواعد و اصطلاحات این صناعت را «نحو» نامیدند.

و نخستین کسی که دراین باره تألیف آغاز کرد ابوالاسود دؤلی از قبیلهٔ بنی‌کنانه بود و گویند که او به‌اشارهٔ علی(ع) بدین‌منظور همت گماشت چه علی(ع) تغییر ملکه را مشاهده کرد و از این رو به‌ابوالاسود دستور داد آنرا حفظ کند و او برای ضبط آنها بقوانین محدود و معینی که استقرا شده بود متوسل گردید، آنگاه پس از وی دیگران نیز در این باره کتابهائی نوشتند وقواعد مزبور به خلیل‌بن احمد فراهیدی رسید که همزمان رشید بود ومردم در آن روزگار بیش ازحد بدان نیازمند بودند، زیراملکهٔ زبان از میان عرب رخت بر بسته بود این‌است که خلیل‌ابن‌احمد به تهذیب آن صناعت پرداخت و ابواب آنرا تکمیل کرد. آنگاه سیبویه آن علم را از وی اخذ کرد و فروع آنرا تکمیل نمود و دلایل و شواهد بسیاری بر آن افزود و کتاب مشهور خود را وضع کرد و این کتاب بمنزلهٔ راهنمائی برای کلیهٔ کسانی شد که پس از وی در این فن به تألیف پرداختند.

سپس ابوعلی فارسی وابوالقاسم زجاج[2] کتب مختصری برای متعلمان تألیف کردند و همان روشی را که سیبویه در کتاب خود ابداع کرده بود پیش گرفتند. پس از چندی در بارهٔ این صناعت کتب مفصل تألیف شد و میان علمای آن در کوفه و بصره دو شهر قدیم عرب اختلاف روی داد و دلایل و براهین هر دو دسته فزونی یافت و شیوهٔ تعلیم کوفی و بصری با هم مباینت پیدا کرد و بسبب کشمکش و اختلاف نحویان در قواعد مزبور در بارهٔ اعراب بسیاری از آیات قرآن اختلاف نظر پدید آمد و فرا گرفتن این همه اختلافات و نظریات گوناگون برای متعلمان دشوار شد و وقت آنان را تباه میکرد. از این رو متأخران شیوهٔ اختصار را

---

۱ ـ در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» بجای «فقیدوها بالکتاب» «فقیدوها بالکلیات» است. ۲ـ در نسخهٔ‌خطی «ینی‌جامع» وچاپ «پ» زجاجی است.

برگزیدند و بسیاری از کتب مطول پیشینیان را مختصر کردند و در عین حال کلیهٔ اصول و قواعدی را که نقل شده بود بطور جامع در آن مختصرها گنجانیدند.

چنانکه ابن‌مالك این شیوه را در کتاب «تسهیل» و نظایر آن بکار برد و برخی‌هم تنها بنقل مبادی، برای متعلمان اکتفا کردند چنانکه زمخشری در کتاب «مفصل» و ابن‌حاجب در «مقدمه» خویش بدین روش گرائیدند و چه بسا که این قواعد را به‌اسلوبی خاص بنظم آوردند مانند ابن‌مالك در دو ارجوزهٔ کبری وصغری و ابن‌معطی[۱] در ارجوزهٔ‌الفیه. و خلاصه تألیف در این فن بحدی بسیار است که بشمار نمی‌آید و ممکن نیست بر همهٔ آنها دست یافت و شیوه‌های تعلیم آن نیز مختلف است. چنانکه روش متقدمان با روش متأخران مغایر است وشیوهٔ کوفیان با بصریان و بغدادیان با اندلسیان تفاوت دارد و هر یك طریقهٔ خاصی بر گزیده‌اند. وبسبب انحطاط و نقصان عمران وتمدن نزدیك بوداین صناعت منقرض‌شودو بسر نوشت دیگر علوم و صنایع که‌در مرحلهٔ انحطاط‌هستند دچار گردد.

ولی در این دوران دیوانی «کتابی» از مصر بمغرب رسید و بدست ما افتاد که بسیارجامع است این کتاب منسوب به جمال‌الدین بن‌هشام از علمای آن‌سرزمین است مؤلف کتاب مزبور احکام اعراب را اجمالا و تفصیلا در آن بطور کامل و جامع گرد آورده و در بارهٔ حروف و مفردات و جمله‌ها سخن رانده و در بیشتر ابواب این صناعت مکررات را حذف کرده و آنرا «مغنی» در اعراب نامیده‌است. وهم مؤلف بیادآوری کلیهٔ نکته‌های اعراب قرآن پرداخته و آنها را در ضمن ابواب‌فصول وقواعدی ضبط کرده است چنانکه‌کلیهٔ ابواب آن منظم شده است، وما از خواندن آن بدانش فراوانی دست یافتیم که بمقام بلند و وفور بضاعت مؤلف

---

۱ - یحیی‌بن معطی از قبیلهٔ زواوه در ناحیهٔ کابیلی Kabylie و مؤلف چندین رساله در نحو است. وی بسال ۶۲۸ هـ (۱۲۳۱ - ۱۲۳۰ م) در قاهره درگذشت و الفیهٔ او تا زمانیکه ابن مالك الفیهٔ خود را تألیف کرد شهرت فراوانی داشت. نسخه‌های خطی الفیهٔ‌ابن معطی بسیار کمیاب است. (حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۳۱۲)

آن در این صناعت گواهی می‌دهد و گویا او در شیوهٔ خود از روشهای موصلیان تبعیت کرده است که ازپیروان ابن‌جنی هستندواصطلاحات و شیوهٔ تعلیم او رافرا- می گیرند. چنانکه ابن هشام در آن خصوص تألیفی شگفت پدید آورده که بر نیرومندی ملکه و اطلاع او دلالت میکند.وخدا می‌فزاید در آفرینش آفریدهٔخود آنچه خواهد[1].

دانش لغت

این دانش عبارت از بیان موضوعات لغوی است و از اینرو بتدوین آن‌همت گماشتند که بملکهٔ زبان عربی از نظر حرکاتی که نحویان آنها را اعراب مینامند فساد راه یافته بود و چنانکه گفتیم برای حفظ آنها قوانینی استنباط کردند و آن فساد در نتیجهٔ آمیزش و رفت و آمد عربها با بیگانگان همچنان ادامه یافت تا آنکه رفته‌رفته به موضوعات الفاظ نیز سرایت کرد و بعلت‌انحراف از زبان‌اصلی، بسیاری ازلغات عرب در جز آنچه وضع شده بودند بکار برده شدند که در آغاز برای‌آن معانی آنها را وضع نکرده بودند گذشته ازعیب و قبح سخن مستعربان‌در اصطلاحاتی که‌آنهارا مخالف اصول صریح‌عربی بکار میبردند. همهٔ اینهاسبب شد که به‌حفظ موضوعات لغوی درنگرند و برای این منظور محتاج بنوشتن و تدوین آنها گشتند از بیم آنکه مبادا لغات عرب دستخوش زوال گردد ودر نتیجه مسلمانان از فهم قرآن و حدیث محروم شوند. این است که گروه بسیاری از پیشوایان دانش زبان برای‌انجام دادن این منظور همت گماشتند و در این باره کتبی نوشتندوفراهم آوردند،ولی نخستین کسی که بدین میدان گام نهاد خلیل‌ابن‌احمد فراهیدی بود که کتاب‌العین را در علم لغت تألیف کرد. خلیل کلیهٔ الفاظ مرکب از حروف الفبا را از دو حرفی تا پنج حرفی که آخرین نوع ترکیب حروف در زبان عربی

1 - یزید فی‌الخلق مایشاء. از آیهٔ ۱ سورهٔ فاطر (۳۵) ترجمهٔ آیه ازکشف الاسرار است.

است بر شمرد و او توانست الفاظ را در اقسام معدود و معینی بدینسان منحصر سازد: کلیهٔ کلمه‌های دو حرفی چنین بدست می آیند: یکی از حروف الفبا را بترتیب با ۲۸ حرف دیگر که یك حرف کمتر از مجموع حروف الفبا میباشند ترکیب میکنند[۱] در نتیجهٔ آن یك حرف مرتباً با ۲۷ حرف دیگر ترکیب میشود و ۲۷ کلمهٔ[۲] دو حرفی بدست می آید سپس حرف دوم را بهمین شیوه با ۲۶ حرف ترکیب میکنند و آنگاه حرف سوم و چهارم را تا به حرف ۲۷ با ۲۸ میرسند که یك کلمه میشود و بنابراین مجموعهٔ آنها اعدادی متوالی از یك تا ۲۷ تشکیل میدهند و آنها را مطابق اعمالی که در نزد محاسبان مشهور است جمع میکنند [یعنی عدد اول را با عدد آخر جمع و مجموع را در نصف عده ضرب میکنند] سپس آنها را بسبب برگرداندن الفاظ دو حرفی از آخر باول دو برابر می کنند، زیرا تقدیم و تأخیر حروف نیز در ترکیب مورد نظر میباشد و نتیجهٔ این محاسبه کلیهٔ الفاظ دو حرفی را تشکیل میدهد [و الفاظ سه حرفی از ضرب حاصل الفاظ دوحرفی][۳] در رقمی بدست می آید که در نتیجهٔ ترکیب سه حرفی‌ها از یك تا ۲۶ [برحسب توالی عدد][۳] گرد آمده است، زیرا بر هر لفظ دو حرفی یك حرف بیفزایند لفظ سه حرفی تشکیل میدهد و بنابراین دو حرفی بمنزلهٔ یك حرف باهر یك از بقیهٔ حروف است که ۲۶ حرف اند. از اینرو مرتباً از یك تا ۲۶ را جمع و کلیهٔ دو حرفی‌ها را در آن ضرب میکنند سپس باضرب رقم بدست آمده در شش جملهٔ مقلوب کلمهٔ سه حرفی مجموع ترکیبات دو حرفی و سه حرفی الفبا بدست می آید. و همین شیوه را در چهار حرفی و پنج حرفی بکار می برند. بدینسان خلیل کلیهٔ ترکیبها را بدست آورد و ابواب آنها را بترتیب حروف تهجی برحسب روش معمولی تنظیم کرد و در این امر مخارج حروف را مورد نظر قرار داد و ازاینرو نخست حروف حلق وسپس حروف کام (حنك) و

۱ ـ مثلاً الف باب ، ات و سپس بات ، ات و آنگاه باث ، اث و ... ۲ ـ مؤلف در اینجا مسامحة بجای «لفظ» «کلمه» بکار برده است چه الفاظ مرکب مزبور شامل مهمل و مستعمل هر دو میشود و در اینجا لفظ مناسبتر بود. ۳ ـ از «پ».

آنگاه حروف دندانها (اضراس) و پس از آن حروف شفوی راقید کرد و حروف عله(ا ـ و ـ ی) یا حروف هوائی را درآخر آورد و از حروف حلق حرف عین را مقدم‌داشت، زیرا حرف مزبور دورترین حروف حلق‌است و بهمین‌سبب تألیف‌خویش را بنام کتاب‌العین موسوم کرد.

زیرا متقدمان‌در نامیدن کتب خویش شیوهٔ خاصی داشتند که عبارت‌از نامیدن کتاب بنخستین کلمه‌ها یا الفاظ آغاز کتاب بود.

آنگاه خلیل الفاظ مهمل و مستعمل را تعیین کرد و مهمل‌ها بیشتر درچهار حرفی و پنج حرفی بودند، زیرا عرب از بکار بردن اینگونه اوزان سنگین‌اجتناب می‌ورزد و الفاظ دوحرفی‌رانیز بانها ملحق ساخت، زیرا اینگونه الفاظ درمحاورات کمتر بکار می‌روند. لیکن بیشتر الفاظ سه حرفی مستعمل و با معنی بودند چه اینگونه الفاظ در محاورات بیشتر متداول‌اند. خلیل کلیهٔ‌این‌نکات را در کتاب‌العین گنجانید و آنرا ببهترین شیوهٔ جامع وکاملی فراهم آورد.

سپس در قرن چهارم ابوبکر زبیدی معلم خط هشام‌المؤید در اندلس پدید آمد وکتاب‌العین را مختصر کرد، ولی کوشید که درعین حال جامع باشد وکلیهٔ الفاظ مهمل و بسیاری از شواهد لغات مستعمل آنرا حذف کرد و بمنظور حفظ کردن لغات بهترین تلخیص از آن فراهم آورد و جوهری از مردم مشرق کتاب صحاح را بترتیب متعارف حروف تهجی تألیف کرد و از همزه آغاز نمود و حرف آخر کلمه را ملاك قرارداد، زیرا غالباً مردم به‌آخر کلمه نیاز دارند[1] [ازاینرو حروف آخر کلمات را ذیل عنوان (باب) وآنگاه حروف اول کلمات را نیزبترتیب حروف تهجی تا پایان حروف زیر عنوان «فصل» آورد] و در تعداد لغات ومحدود کردن آنها به خلیل اقتدا کرد.

آنگاه یکی‌از اندلسیان مکنی به‌ابن‌سیده از مردم دانیه[2] در فن لغت بتألیف

۱ ـ شاید منظور مؤلف شاعران است که بدنبال قافیه میروند. ۲ ـ Denia

پرداخت که در دولت علی بن مجاهد منزلتی داشت او کتاب «المحکم» را ازلحاظ جامعیت بشیوهٔ صحاح تألیف کرد و ترتیب کتاب العین را نیز از دست نداد و گذشته از این ببحث دراشتقاق و تصریف کلمات نیز پرداخت واز اینرو تألیف وی از بهترین کتب بشمار می آید این کتاب را محمدبن ابوالحسین حاجب[1] مستنصر از ملوك دولت حفصی تونس تلخیص کرده و ترتیب آنرا تغییر داده و از لحاظ معتبر شمردن حرف آخر کلمات آنرا بصورت صحاح در آورده است. ازاینرو این تلخیص چنان به صحاح همانند شده که گوئی دو فرزند توأمان از یك مادر و پدرانند [و کراع یکی از پیشوایان لغت را کتابی بنام «المنجد» است و ابن درید کتاب «الجمهره» را در لغت تألیف کرده و ابن الانباری مؤلف کتاب «الزاهر» است][2].

اینهاست اصول کتب لغت برحسب اطلاعاتی که ما بدست آورده‌ایم. و در این باره کتب مختصر دیگری نیز هست که هر یك بدستهٔ معینی از لغات اختصاص دارند و جامع برخی از ابواب لغت یا کلیهٔ آنها هستند، ولی تفاوت این کتب مختصر باتألیفات مفصل این است که وجه حصر لغات از نظر ترکیبات در نوع دوم پوشیده و در گونهٔ نخستین چنانکه یاد کردیم آشکار است.

و نیز از کتبی که در بارهٔ لغت وضع شده کتاب « زمخشری » در مجاز است [و آنرا به «اساس البلاغه» نامیده است][2]. زمخشری دراین کتاب کلیهٔ الفاظ ومفاهیمی را که عرب از معنی اصلی بمعنی مجازی انتقال داده تشریح کرده است. و آن از کتب شریف و پرسود بشمار میرود. گذشته از اینها چون عرب کلماتی را برای معانی عامی وضع می کرد و آنگاه برای امور خاصی الفاظ دیگری بکار میبرد که بهمان امور اختصاص داشت و در نتیجه در نزد ما میان وضع و استعمال تفاوتی

---

۱ - در تمام چاپها بجای حاجب «صاحب» چاپ شده و دسلان کلمهٔ مزبور را تصحیح کرده است. رجوع به ج ۳ ترجمهٔ دسلان ص ۳۱۷ شود وی بر حسب شرحی که ابن‌خلدون راجع به محمد بن ابوالحسین در تاریخ بربر آورده حاجب مستنصر بوده و بسال ۶۷۱ هجری (۱۲۷۳ - ۱۲۷۱ م) در تونس درگذشته‌است. ۲ - از چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

پدید آمد و در لغت به فقهی نیازمند شدیم که دارای مأخذی ارجمند باشد چنانکه (مثلا) ابیض[۱] برای هرچه در آن سفیدی باشد وضع شد وسپس اسب سفیدرا بخصوص «اشهب» وانسان سفیدپوست را «ازهر» و گوسفندسفید را «املح» میخواندند. و بکار بردن ابیض (سپید) در کلیهٔ اینها غلط و خارج از شیوهٔ زبان عرب شمرده میشد .و ثعالبی بخصوص در این باره بتألیف جداگانه‌ای پرداخت و آنرا «فقه‌اللغه»[۲] نامید و او در بارهٔ تعهد لغوی با خود در تحریف نکردن استعمال عرب از مواضع خود تأکید می کند،[۳] چه شناختن نخستین وضع لغت در ترکیب کلمات کافی نیست مگر آنکه استعمالات عرب گواه بر آنها باشد و این فن از مهمترین مباحثی است که هر ادیب در فنون نظم و نثر بدان نیازمند است تا مبادا در وضع اصلی مفردات و ترکیبات لغات دچار اغلاط فراوان شود و اینگونه اغلاط از غلط کردن در اعراب کلمات بدتر و فاحش تر است .

همچنین برخی از متأخران در بارهٔ الفاظ مشترك بتألیف پرداخته و بحصر آنها همت گماشته، هرچند بنهایت این فن نرسیده‌اند و تألیفات آنها حاوی قسمت عمدهٔ لغات مشترك میباشد نه‌تمام آنها بطور جامع.و اما کتب مختصری که هم‌اکنون در فن لغت موجود است یکی‌و دوتا نیست بویژه این مختصرها شامل لغات‌متداولی می‌باشند که بسیار مورد استعمال‌اند تا محصل بسهولت آنها را حفظ کند و در این

---

۱ - در وضع عام. چاپهای مصر و بیروت .　　　۲ - در دائرة‌المعارف اسلام راجع به فقه‌اللغه چنین اظهارنظر شده است : دستهٔ سوم مؤلفات او (ثعالبی) شامل‌کتب فقه‌اللغه بمعنی اخص است. معروفترین آنها کتاب مترادفات عرب « Synonymie drale » است‌که ثعالبی آنرا در آخر عمر نوشت و نخست آنرا شمس‌الادب فی‌استعمال‌العرب نامید و آن کتاب دو جزء داشت مترادفات بمعنی اخص بعنوان اسرار‌اللغة العربية و خصائص دیگر ملاحظات اسلوب کلام « Stylistique » بعنوان مجاری‌کلام‌برسومها ومايتعلق بالنحو والأعراب منها والاستشهاد بالقرآن على اكثرها - جزء دوم را ثعالبی غالباً حرف بحرف ازکتاب فقه‌اللغهٔ احمدبن فارسی اخذکرده سپس جزء اول‌را جداگانه بعنوان فقه منتشر ساخت. جزء دوم اصلی بعنوان سر‌الادب فی‌مجاری علوم‌العرب است که هم جداگانه بچاپ رسیده است و هم باالسامی فی‌الاسامی میدانی چاپ سنگی تهران چاپ شده است (ازلغت نامهٔ دهخدا ص۲۶ حرف: ث).　　　۳- از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت عبارت مغشوش وکلمهٔ (من) بغلط آمده است

باره چندین تألیف وجود دارد مانند: الفاظ ابن‌سکیت و فصیح تألیف ثعلب[۱] وجز اینها . و بعضی از آنها نسبت بدیگری دارای لغات کمتری‌است و این بسبب‌اختلاف نظر آنان در این است که برای حفظ طالبان علم چه اندازه مهمتر و لازمتر‌است. و خداآفریدگار داناست[۲].

فصل[۳]

[و باید دانست منظور از نقلی که بدان لغت اثبات میشود این است که از عرب نقل کنند ایشان الفاظی خاص را برای معانی خاصی بکار برده‌اند، نه اینکه نقل کنند آنها لغات را وضع کرده‌اند، زیرا چنین نقلی دشوار و دور از طریقهٔ لغوی است و هیچ کس این وضع‌را نمیشناسد.

همچنین لغات را نمیتوان بقیاس کردن آنچه استعمال آن دانسته شده بر آنچه بکار بردن آن شناخته شده است اثبات کرد و مثلا باعتبار اینکه متفقاً بر مسکر بودن کلمهٔ «خمر» که آب انگور است‌حکم کرده‌اند، لغات دیگری را بر آن قیاس کرد و هر مسکری را خمر نامید، زیرامعتبر شمردن مشابهت‌اشیاء در باب قیاس تنها از راه شرع است که از اصل قیاس ما را به صحت آن دلالت میکند وما در لغت چنین قیاسی نداریم مگر بحکم عقل و آن هم تحکم و قیاس بی دلیلی‌است و جمهورائمه بر این نظراند. و هر چند قاضی «باقلانی» و ابن‌سریج و دیگران بقیاس گرائیده‌اند لیکن نظر آنانکه آنرا نفی کرده‌اند ارجح است. و نباید توهم

---

۱ ـ در چاپ پاریس تألیف ثعالبی و در چاپهای مصرو بیروت ثعلب است و صحیح هم ضبط اخیراست زیرا در تألیفات ثعالبی نام چنین‌کتابی‌نیست، بلکه ابن‌الندیم در الفهرست کتاب الفصیح را به ثعلب نسبت داده است وگویند : الفصیح تصنیف ابن داودالرقی است و ثعلب آنرا بخود نسبت داده است. در هر حال‌کتاب مزبور راکسی به ثعالبی نسبت نداده است .

۲ و هوالخلاق‌العلیم . س ۳۶ (یس) آ. ۸۱ در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه چنین است. پروردگاری جز اونیست

۳ ـ این فصل در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. و دسلان مینویسد: در نسخه‌های خطی C و D نیز وجود ندارد، انشای آن نیز چندان روشن نیست و محققاً متن در بعضی از موارد نادرست است .

کرد که اثبات لغت درباب حدود لفظی‌است، زیرا حد راجع به معانی است بدین شرح که مدلول‌لفظ مجهول پوشیده عبارت ازمدلول واضح مشهور استو حال‌آنکه لغت برای اثبات این است که لفظ فلان برای معنی فلان است. و فرق میان دو قسمت در نهایت وضوح است].

دانش بیان[1]

بیان در میان ملت اسلام دانشی نوین است و آن پس از علم عربی ولغت متداول‌شده است و از دانشهای مربوط بزبان است، زیرا آن دانش متعلق به‌الفاظ و هرمفهومی است که الفاظ آن را برساند وبدانها دلالت معانی بر آن مفهوم‌قصد شود. و به عبارت دیگر اموری که متکلم بدانها قصدافاده به شنونده از سخن خود می کند یا تصور مفرداتی است که مسند ومسندالیه واقع می‌شوند و برخی از آنها به برخی دیگر می‌پیوندند و دلالت کننده بر این معانی مفردات اسماء و افعال و حروف است. و یا بازشناختن مسندها از مسندالیه‌ها و از منه (زمانهای افعال) است و آنها بوسیلهٔ تغییرحرکات یا اعراب و ابنیهٔ‌کلمات نشان داده می‌شوند. وهمهٔ اینها صناعت نحو را تشکیل می‌دهند. و از امور احاطه یافته به واقعه‌هایی که محتاج به دلالت‌اند، احوال سخن گویندگان با یکدیگر یا فاعلها و آنچه حال فعل مقتضی آن می‌باشد، باقی می‌ماند که محتاج به دلالت بر فعل است، زیرا این امر از کمال افاده می‌باشد و هنگامی که برای متکلم حاصل شود بمنتهای افاده در سخن خود میرسد و هر گاه برهیچ قسمتی ازآن شامل نشود البته از نوع سخن عرب

---

۱ ـ مطالبی را که ابن‌خلدون در آغاز فصل آورده تنها مربوط بعلم بیان نیست، بلکه دربارهٔ علم معانی نیز بحث‌کرده است، ولی‌ظاهراً در تداول وی یا مغربیان‌زمان او دودانش معانی وبیان را یکی میشمرده‌اند وگرنه مسائل وابسته باحوال مسند و مسندالیه وحذف و قصرو غیره از دانش معانی و امور مربوط به تشبیه و کنایه و مجاز و استعاره از علم‌بیان است و مجموعهٔ این دو دانش را امروز معانی بیان یا «Rhétorique» مینامد هر چند مؤلف در پایان فصل علم بیان را از«بلاغت!» وبدیع مجزا ساخته لیکن از معانی نام نبرده است.

شمرده نمی‌شود، زیرا دایرهٔ سخن عرب پهناور است و در نزد ایشان برای هر مقامی گفتاری است[۱] که پس از کمال اعراب و وضوح و روشنی مطلب آن گفتار بدان مقام معین اختصاص دارد مگر نمی‌بینی که در گفتار ایشان جملهٔ: زیدجاءنی، (زید نزد من آمد) با جملهٔ: جاءنی زید (نزد من آمد زید)، مغایر است؟ از این نظر که در نزد متکلم هر یك از اجزای جمله مقدم شود همان با اهمیت‌تر و مورد نظر او است چنانکه کسی که می گوید: (جاءنی‌زید، نزد من آمد زید). سخن او میرساند که اهتمام وی در درجهٔ اول به‌آمدن «مسند» است نه شخص «مسندالیه». و (آنکه میگوید: (زیدجاءنی، زید نزد من آمد) گفتارش‌افاده میکند که اهتمام او پیش از آمدن «مسند» به شخص «مسندالیه است.»[۲]) همچنین تعبیر از اجزای جمله به‌آنچه مناسب مقام باشد مانند موصول یا مبهم یا معرفه. و نیز بطور کلی تأکید اسناد برجمله مانند اینکه سه جملهٔ: (زید ایستاده است) (البته زید ایستاده است) (بیشك زید هر آینه ایستاده است)[۳] بکلی از لحاظ دلالت باهم مغایراند هر چند از نظر اعراب با یکدیگر برابر میباشند، زیراجملهٔ نخستین که از تأکید خالی است برای شنونده‌ای مفید واقع میشود که دراین باره ساده بیندیشد و ذهن او از هرگونه تردیدی تهی باشد. و جملهٔ دوم که به «البته[۴]» مورد تأکید واقع شده است برای کسی که تردید دارد مفید واقع میشود و جملهٔ سوم برای منکر افاده میبخشد. و بنابراین جمله‌های مزبور متفاوتند. همچنین گوینده میگوید: آن مرد نزد من آمد.[۵] سپس بجای همان جمله بعینه میگوید: مردی[۶] نزد من آمد، هنگامیکه مقصود وی از نکره آوردن «فاعل»، تعظیم و بزرگداشت او باشد و اراده کند او

---

۱ ـ هر سخن جائی و هر نکته مکانی دارد. ۲ ـ قسمت داخل پرانتز. درچاپ «پ» ونسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. ۳ ـ جمله‌های مزبور در عربی چنین‌است: زید قائم. ان زیداقائم. ان زیدالقائم. که در فارسی بجای علائم (ان)و (ل) قیود تأکیدمی‌آورند. ۴ ـ ان

۵ ـ جائنی‌الرجل. در فارسی حرف تعریف نیست و اغلب بوسیلهٔ این وآن کلمه را معرفه میکنند.

۶ ـ در فارسی هم (ی) نکره گاهی بر تعظیم دلالت کند چنانکه گویند: فلانی مردی است یعنی مرد بزرگی است.

مردی است که هیچ یك از مردان با وی همتا نیست. سپس باید دانست که سیاق جملهٔ اسنادی گاهی خبری و گاهی انشائی است. نوع نخستین آن است که آن را خارجی[1] باشدخواه که آن‌خارج مطابقت کند وخواه‌نکند و نوع دوم دارای خارجی نیست مانند طلب و انواع آن. آنگاه باید دانست که گاهی ترك عاطف میان دو جمله لازم میشود و آن هنگامی است که جملهٔ دوم محلی از اعراب داشته باشد و بدین سبب به منزلهٔ تابع مفرد جملهٔ دوم قرار میگیرد از قبیل: نعت «صفت» یا تأکید یا بدل . و در این صورت عطف روا نیست و گاهی هم عطف لازم می‌آید و آن هنگامی است که جملهٔ دوم محلی از اعراب نداشته باشد[2] و گذشته از اینها گاهی مقام و محل سخن اقتضای اطناب یا ایجاز میکند و ناچار باید سخن را بر وفق اقتضای مقام موجز یا مفصل کرد.[3] سپس گاهی لفظ را بکار می‌بریم و بجای اراده کردن منطوق آن اگر مفرد باشد لازم آن را اراده میکنیم مانند اینکه وقتی می گوئیم: زید شیر است مقصود حقیقت شیر که منطوق سخن است نمی‌باشد، بلکه شجاعت شیر را که از لوازم آن بشمار می‌رود قصد می کنیم و آنرا به زید نسبت می‌دهیم. و این شیوهٔ سخن را «استعاره» می‌نامند و گاهی از لفظ مرکب دلالت بر ملزوم آن اراده میشود مانند: زید دارای خاکستر بسیار است[4] که بدان آنچه‌لازم آمده است از زید اراده می‌شود که بذل و بخشش و مهمان نوازی است، زیرا بسیاری خاکستر «در مطبخ خانه‌ای» ناشی از جود و مهمان نوازی است و بر آن دو صفت دلالت میکند[5] و بنابراین همهٔ مواردی را که یاد کردیم دلالتهایی زاید

---

۱ ـ هرگاه برای نسبت کلام خارجی دریکی اززمانهای سه گانه باشد یعنی میان دو طرف درخارج نسبتی ثبوتی یا سلبی باشد که آن نسبت بااین خارج مطابقت داشته باشد، چنین کلامی خبر است . (ازمطول). ۲ ـ این قسمت مربوط به بحث فصل و وصل است که در علم معانی زبان فارسی از مهمترین مباحث بشمار میرود. ۳ ـ تا اینجا مؤلف در بارهٔ عناوین علم معانی گفتگوکردو قسمت بعد مربوط به علم بیان است. ۴ ـ در چاپ «پ» ونسخهٔ خطی «ینی جامع» چنین‌است: خاکستر دیگهای زید بسیار است یعنی بجای زید کثیرالرماد زیدکثیررمادالقدور، است.

۵ ـ و این را کنایه گویند.

بر دلالتهای الفاظ مفرد و مرکب می باشد، بلکه اینها عبارت از کیفیات و احوالی برای واقعه‌ها بشمار میروند که برای دلالت بر آنها در الفاظ نیز همان گونه کیفیات و احوال قرار داده شده و هر یك برحسب آنچه مقام آنها مقتضی است می باشند.

و این دانشی که موسوم به بیان است مشتمل بر بحث ازاینگونه دلالت‌است که مخصوص به هیئت‌ها و احوال در مقامهای مختلف‌می باشد و بر سه گونه است:

۱ ـ نوعی که در آن ازاین هیئت‌ها واحوالی بحث‌می‌شود که جمیع مقتضیات حال را با لفظ مطابق‌می کند و آنرا علم بلاغت مینامند.

۲ ـ گونه‌ای که در آن از دلالت بر لازم لفظ و ملزوم آن گفتگو میشود و آن چنانکه گفتیم عبارت از استعاره و کنایه است و آنرا علم بیان می نامند.

۳ ـ وباین دو گونه، نوع دیگری ملحق کرده‌اند که دربارهٔ آرایش وتحسین سخن گفتگو میکند وآن بیکی از انواع آراستن سخن صورت میپذیرد یا به سجعی که‌کلمه را متمایز میکند، یاتجنیسی که الفاظ را مشابه‌یکدیگرمیسازد، یا ترصیعی که اوزان الفاظ را تقطیع میکند، یا توریه به‌ابهام معنایی پوشیده‌تر از آن بعلت آنکه لفظ آنها مشترك است [یا طباق بوسیلهٔ تقابل میان اضداد][1].

و امثال اینها. و اینگونه را (علم) بدیع مینامند. و ادبای جدید نام بیان را برسه نوع «علم» اطلاق کرده‌اند درصورتیکه بیان نام گونهٔ دوم‌است، زیرامتقدمان نخستین بار از آن سخن رانده‌اند و سپس مسائل فن یکی پس از دیگری بدان پیوسته شده است. و در این باره کسانی مانند جعفربن یحیی و جاحظ و قدامة و امثال ایشان تألیفاتی کرده‌اند که چندان بمقصودوافی نیست آنگاه همچنان‌مسائل این فن اندك اندك تکمیل میشدتا اینکه سکاکی زبدهٔ این فن را گردآورد ومسائل آنرا تهذیب کرد و ابواب آنرا برحسب روشی که ما در همین فصل یاد کردیم

۱ ـ از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ«پ».

مرتب ساخت و کتاب موسوم به «مفتاح» را در نحو و تصریف و بیان تألیف کردو این فن را برخی از قسمت‌های آن قرار داد و متأخران آنرا از کتاب وی فرا-گرفتند و امهاتی از آنرا تلخیص کردند که تااین روزگارهم متداول است‌چنانکه سماکی[1] در کتاب «بیان» و ابن مالك در کتاب «مصباح» و جلال‌الدین قزوینی در کتاب «ایضاح» (و تلخیص که حجم آن از ایضاح کوچکتر است)[2] بدین امر اهتمام ورزیده‌اند. و در این عصر مردم مشرق در شرح دادن و تعلیم تلخیص بیش از دیگر کتب عنایت دارند. و خلاصه شرقیان در این فن از غربیان پایدارتر و تواناترند وسبب آن (خدا داناتر است) این است که فن‌مزبور درمیان علوم زبان جنبهٔ کمالی و تفننی دارد و صنایع کمالی و تفننی درمرحلهٔ ترقی عمران و اجتماع یافت می‌شود و چنانکه یاد کردیم پیشرفت و توسعهٔ عمران درمشرق بیش ازمغرب است. یا بهتر بگوئیم‌علت آن توجه ایرانیان که قسمت عمدهٔ مردم مشرق راتشکیل می‌دهند به تفسیر زمخشری است و کلیهٔ مباحث آن مبتنی براین فن است و اصل و اساس آن فن بشمار میرود ونوعی که بمردم مغرب اختصاص یافته به‌ویژه علم‌بدیع است که این علم رادرشمار علوم‌ادب شعری[3] قرارداده وآنرا به عناوین گوناگون منشعب ساخته و به‌ابواب متعدد تقسیم کرده و گونه‌های مختلفی‌از آن پدیدآورده‌اند و گمان میکنند ایشان آن‌را از زبان عرب استنباط کرده‌اند وآنچه‌انگیزهٔ مغربیان درآموختن و فرا گرفتن این فن است شیفتگی آنان به آرایش الفاظ می‌باشد و گذشته از این فرا گرفتن علم بدیع آسان است وآموختن فنون بلاغت و بیان برای مغربیان‌کاری دشوار جلوه کرده است، زیرا درفنون مزبور اندیشه‌های دقیق و معانی دشوار میباشد و از اینرو از فرا گرفتن آن دوری جسته‌اند. و از کسانی

---

۱ ـ سکاکی در کتاب تبیان. نسخهٔ «ینی جامع» و چاپ «پ» و دیگر چاپها. و دسلان صورت متن را از نسخهٔ خطی B نقل کرده است و در حاشیه مینویسد: سیوطی و حاجی خلیفه از سماکی نام نبرده‌اند. ۲ ـ جملهٔ داخل پرانتز از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نقل شد و در چاپ «پ» وجود ندارد. ۳ ـ شرعی. «پ».

که درعلم بدیع از مردم افریقیه بتألیف پرداخته‌اند ابن رشیق است که کتاب «عمده» او مشهور می‌باشد و بسیاری از اهالی افریقیه و اندلس از روش وی در این کتاب پیروی کرده‌اند و باید دانستکه ثمرهٔ این فن این است که انسان را به فهم اعجاز قرآن رهبری می کند، زیرا اعجاز قرآن در کمال دلالت آن برجمیع مقتضیات احوال خواه از لحاظ منطوق و خواه از نظر مفهوم می‌باشد و این بالاترین مراتب سخن توأم با کمال[1] در چیزهایی است که بانتخاب الفاظ و حسن تنظیم و ترکیب آن اختصاص دارد و این همان اعجازی است که فهم‌ها از درك آن عاجز شده است و تنها برخی از دقایق آنرا کسانی میفهمند که در نتیجهٔ انس بسیار بزبان عربی ذوق و ملکهٔ آن برای ایشان حاصل آمده است و هر یك از آنان به اندازهٔ ذوق خود اعجاز آنرا درك می کند و به همین سبب مشاعر و مدارك تازیانی که قرآن را از مبلغ آن شنیده‌اند در بالاترین مراتب قرار دارد، زیرا آنها از پیشقدمان عرصهٔ سخن و کهبدان (نقادان) آن بشمار میرفته وحدا کثر ذوق نزد ایشان به بهترین و صحیح ترین وجه وجود داشته است. و آنانکه بیش‌ازهر کس باین فن نیازمنداند مفسران می‌باشند و بیشتر تفاسیر متقدمان از این فن عاری است و مؤلفان آنها در این باره غفلت ورزیده‌اند تا آنکه جارالله زمخشری پدید آمد و کتاب خود را در تفسیر وضع کرد و آیات قرآن را بروفق احکام این‌فن موردتتبع قرار دادبدانسان که برخی ازقسمتهای اعجاز آن آشکار شد واز اینرو اگروی عقاید بدعت گذاران را هنگام اقتباس آنها از قرآن بوجود بلاغت تأیید نمی کرد تفسیر وی در میان تفاسیر بسبب این مزیت منحصر بفرد میشد و بهمین سبب بسیاری از اهل سنت با بضاعت وافری که صاحب‌این کتاب در بلاغت دارد از آن اجتناب می‌ورزند، ولی اگر کسی عقاید سنت را بطور استوار بداند و دراین فن تا حدی مشارکت جوید تا بتواند از نوع همان سخن آنرا رد کند یا بداند که تفسیر مزبور بدعت است و

---

۱ ـ و این بالاترین مراتب کمال «پ».

از بدعتهای آن دوری جوید و زیانی به عقاید وی نرساند بروی لازم است که این کتاب را مطالعه کند تا به برخی از نکات اعجاز دست یابد و در عین حال از بدعتها و هوی‌های آن هم مصون بماند. و خدا هر کس را بخواهد به میان راه رهبری می‌فرماید.

دانش ادب

این دانش، موضوعی ندارد که در اثبات عوارض یا نفی آن نگریسته شود بلکه مقصود از آن در نزد اهل زبان ثمره و نتیجهٔ آن است که عبارت از مهارت یافتن در دو فن نظم و نثر بر اسلوبها و مقاصد زبان عرب است بهمین‌سبب سخنان عرب را (برای حفظ کردن) گرد می‌آورند بامید اینکه ملکهٔ آن برای آنان‌حاصل شود از قبیل شعرهائی که‌در طبقهٔ عالی شعر است وسجعهائی که در زیبائی‌واستحکام با آن اشعار برابر میباشند و مسائلی از لغت و نحو که در ضمن آنها پراکنده و متفرق است چنانکه‌جوینده‌و مطالعه کنندهٔ اینگونه بر گزیده‌های ادبی غالباً‌قسمت عمدهٔ قوانین عربی را استقرا میکند و درعین حال برخی از ایام «جنگهای» عرب را می‌خواند و بدین وسیله بنکاتی که در بارهٔ این جنگها در اشعار شاعران آمده است پی میبرد و همچنین انساب مهم و مشهور و اخبار عمومی را مورد مطالعه قرار میدهد، و مقصود از فرا گرفتن همهٔ اینها این است که بر خواننده و جویندهٔ ادب هیچیك از سخنان ادبی و شیوه‌ها و مضامین و مقاصد بلاغت عرب هنگام بررسی و پیجوئی آنها پوشیده نماند، زیراملکه بوسیلهٔ حفظ کردن هنگامی حاصل می‌شود که شخص آن مطالب را بفهمدو بنابراین جویندهٔ این ملکه ناگزیر است به‌مقدم داشتن همه چیزهایی که فهم اومتوقف بر آنهاست. پس از این مقدمه اگر بخواهند حد «تعریف» این‌فن را یاد کنند میگویند: ادب عبارت از حفظ اشعار و اخبارعرب و فرا گرفتن از خرمن‌هر دانش خوشه‌ای است. و منظوراز این دانشها علوم‌مربوط

بزبان و علوم شرعی فقط از لحاظ متون آنهاست که عبارتند از قرآن و حدیث. زیرا در زبان عرب مدخلی برای غیر این علوم نیست بجز شیوه‌ای که برخی از متأخران بدان گرائیده‌اند و آن این است که این گروه از لحاظ شیفتگی بصناعت بدیع هنگام آوردن صنعت توریه دراشعار خویش سخن را به اصطلاحات علمی سوق میدهند. ازاینرو صاحب این فن با این کیفیت ناگزیر باید اصطلاحات علوم را بداند تا بفهم آنها قیام کند. و ما از مشایخ خودمان در مجالس تعلیم شنیدیم که اصول و ارکان این فن چهار دیوان است: ۱ ـ ادب الکاتب تألیف ابن‌قتیبه ۲ـ کامل مبرد ۳ـ البیان و التبیین جاحظ ۴ـ نوادر ابوعلی قالی بغدادی. و بجز کتب چهارگانه هرچه هست دنبال روی ازآنها و فروعی از اصول مزبور میباشد. و کتب‌ادبای جدید در این باره بسیار است. ودر صدر اول از عصر ادب فنی، غنا (آواز خوانی) از اقسام این فن بشمار میرفت، چون غنا تابع شعر است و چیزی جز آهنگ آن نمیباشد و نویسندگان وفضلائی که‌از خواص دولت عباسیان بشمار میرفتند ازلحاظ دلبستگی که بفرا گرفتن شیوه‌های گوناگون وفنون شعر داشتند نسبت به‌آموختن غنا ابراز علاقه میکردند و بدین سبب پیشه کردن آن در عدالت و مروت مورد طعن نمیشد. و قاضی ابوالفرج اصفهانی کتاب خویش را در بارهٔ اغانی (سرود ها) تألیف کرد و در آن اخبار و اشعار و انساب و ایام (جنگها) دولتهای عرب را گرد آورد و مبنای آن کتاب را برغنا در بارهٔ صد صوت (آواز) قرار داد که مغنیان آنها را برای رشید برگزیده بودند و او در این موضوع بخوبی از عهده بر آمده و کتابی بسیار جامع و کامل فراهم آورده است و سوگند یاد می کنم که کتاب او دیوان عرب و مجموعهٔ بهترین و نیکوترین آثار پراکنده‌ای بود که گذشتگان‌در هر یك ازفنون بیادگار گذاشته بودند از قبیل: شعر و تاریخ و غنا و دیگر کیفیات و آداب. و تا آنجا که ما اطلاع داریم در این باره کتابی نظیر آن وجود ندارد و مباحث آن کتاب بمنزلهٔ غایت بلندی است که‌هرادیبی برای‌نیل بدان همت‌میگمارد

و در برابر کمال آن متوقف میشود. وچگونه میتواند بدان غایت نائل آید؟[1] وما هم اکنون بطور اجمال بتحقیق مسائلی از علوم زبان میپردازیم که در بارهٔ آنها گفتگو کردیم؛ و خدا راهنمای انسان براه صواب است.

فصل ۳۸

در اینکه لغت ملکه‌ای مانند ملکات صنایع است

بایددانست که کلیهٔ لغات ملکاتی‌هستند مانندملکات‌صنعت، زیرا آنهااستعداد-هائی در زبان برای تعبیر از معانی میباشند و مهارت یاعجز در تعبیر وابسته‌بکمال یا نقصان آن استعداد یا ملکه است و این ملکه از راه مطالعه و فرا گرفتن مفردات پدید نمی‌آید، بلکه بایدترکیبات را آموخت و از اینرو هر گاه برای متکلم در ترکیب کردن الفاظ مفرد برای تعبیر ازمعنیهائی که اراده میکند ملکهٔ‌کامل‌حاصل آید و هم در تعبیر از معانی‌ترکیباتی درنظر آورد که‌سخن با مقتضای حال‌مطابقت کند، آنوقت به غایت افاده مقصود خود بشنونده میرسد. و معنی بلاغت نیز همین است. وملکه‌هاو استعدادها جز بتکرار افعال بدست نمی‌آیند، زیرا هر فعلی‌نخست که روی میدهد از آن صفتی بذات انسان باز میگردد و پس از تکرار آن صفت به‌حالی تبدیل‌میشود و معنی حال در اینجا عبارت از صفت غیر راسخ است و آنگاه که تکرار افزایش می‌یابد آن حال به ملکه یعنی صفت راسخ تبدیل میشود. بنابراین متکلم‌عرب هنگامی که ملکهٔ لغت‌عربی دروی موجود بود سخنان‌وشیوه-های تعبیر هم نژادان خود را در ضمن مکالماتی که با یکدیگر می کردند میشنود

---

۱ - در اینجا دکترطه حسین بی آنکه خود بمتن عربی مقدمه مراجعه کند از روی ترجمهٔ دسلان که بغلط ضمیر مؤنث «بها» را در جملهٔ «وانی له بها» به کتاب برگردانده است در صورتیکه ضمیر مزبور به «غایة» بر میگردد، ابن خلدون را مورد انتقاد قرار داده و نوشته است اوبی‌آنکه اغانی را ببیند از آن گفتگو کرده است، ولی ساطع‌الحصری مؤلف «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» بتفصیل انتقاد دکتر طه حسین را رد کرده است. رجوع به (دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص۵۸۸) شود.

و به‌چگونگی تعبیر از مقاصدشان گوش فرامی‌داد همچنانکه کودك استعمال مفردات را میشنود و آنها را فرا میگیرد و سپس ترکیبات را میشنود و آنهارا هم می آموزد و آنگاه این تعبیرات همچنان و دمبدم از هر متکلمی تجدید میشود و استعمال آنها را بتکرار میشنود تا سرانجام الفاظ و ترکیباتی را که آموخته است بمنزلهٔ ملکه وصفت راسخی میگردد واو هم مانند دیگران مقاصد خودرا تعبیر میکند. بدینسان زبانها ولغات از نسلی بنسل دیگر انتقال می‌یابند و مردم بیگانه و کودکان آنهارا می‌آموزند. وازاینجا معنی گفتارعامه معلوم میشود که میگویند: زبان برای عرب طبعاً حاصل میشود یعنی بوسیلهٔ نخستین ملکه‌ای بدست می‌آید که آن از خودشان گرفته شده است نه از اقوام دیگر.

سپس دیری نگذشت که این ملکهٔ قبیله‌مضر بعلت اینکه با بیگانگان آمیزش کردند فاسد شد و سبب فساد آن چنین بود که‌نوزاد این نسل ایشان در تعبیر از مقاصد کیفیات‌دیگری‌را بجز کیفیاتی که‌مخصوص عرب بود می‌شنید و بعلت‌آمیزش با گروه بسیاری از بیگانگان با همان کیفیات ازمقاصد خود تعبیر میکرد ودرعین حال کیفیات تعبیر عرب را نیز می‌شنید و در نتیجه امر بر او مشتبه میشد و قسمتی از این و قسمتی از آن را فرامیگرفت و بدین سبب ملکهٔ تازه‌ای پدید آمد که نسبت بملکهٔ نخستین ناقص بود. این است معنی فساد زبان عربی. و از اینرو زبان قریش فصیح‌ترین وصریحترین لغات عرب بشمار میرفت، زیرا آنان ازممالك غیر عرب از همهٔ جهات وجوانب دور بودند و پس از قریش لغات قبایلی بهتر بود که در پیرامون قریش میزیستند مانند: ثقیف و هذیل و خزاعه و بنی کنانه و غطفان وبنی‌اسد وبنی‌تمیم، ولی قبایلی که‌از ایشان دور بودند مانند ربیعه و لخم وجذام و غسان و ایاد وقضاعه و عرب یمن که از همسایگان ایران و روم و حبشه بشمار میرفتند، ملکهٔ زبانشان کامل نبود، زیرا با بیگانگان آمیزش میکردند، و اهل صناعت علوم عربی بنسبت دوری قبایل از قریش بصحت وفساد لغات آنان استدلال

میکنند. وخدادانا تر است.[۱]

فصل ۳۹

در اینکه لغت عرب در این روزگار زبان مستقلی مغایر لغت مضر و حمیر است

از اینرو که می بینیم این زبان در بیان مقاصد وایفای دلالت بروفق سنت‌های زبان مضری است وهیچیك از اصول آنرا بجز دلالت حرکات برتعیین کردن فاعل از مفعول ازدست نداده‌است. و بدین‌سبب بجای آن تقدیم وتأخیر وقرائنی متداول کرده‌اند که برخصوصیات مقاصد دلالت میکنند، ولی بااین‌تفاوت که بیان وبلاغت درزبان مضری[۲] بیشترو ریشه دارتراست، زیرا الفاظ به‌اعیانشان برمعانی به‌اعیانشان دلالت میکنند و آن وقت‌مقتضای‌حال که ایشان آنرا «بساط حال» مینامندهمچنان بچیزی نیازمند میباشد که بر آن دلالت کند و هر معنائی را ناگزیر بایداحوالی فراگیرد که بدان اختصاص دارد، ازاینرو باید این احوال در ادای مقصود مورد نظر باشند، زیرا جزوصفات آن میباشند. واحوال مزبور درهمهٔ زبانها غالبا بوسیلهٔ الفاظی نشان داده می‌شوند که مخصوصاً برای این منظور وضع میگردند لیکن در زبان عربی از راه کیفیات و خصوصیاتی که در ترکیبات الفاظ روی میدهد نشان داده میشوند از قبیل تقدیم و تأخیر یا حذف یا حرکت اعراب. و گاهی آنها را بوسیلهٔ حروفی نشان میدهند که مستقل نیستند و بهمین سبب چنانکه یاد کردیم، طبقات سخن در زبان عربی برحسب تفاوت دلالت بر این کیفیات، گوناگون و مختلف است و از اینرو سخنان عربی موجز تر و در تادیهٔ مقصود، الفاظ و عبارات آن از همهٔ زبانها کمتر است. واین معنی گفتار پیامبر (ص) است که فرمود: «در

۱ ـ در چاپهای مصر و بیروت چنین است ، و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق به‌اوست.
۲ ـ در متن همهٔ چاپها «مضری» ولی در نسخهٔ خطی«ینی جامع» «عربی» است و پیداست که‌صورت متن صحیح است .

سخن گفتن جوامع کلم بمن ارزانی شده و گفتار من بحدکافی مختصر و موجز است.» و دراین خصوص باید موضوعی را که در بارهٔ عیسی بن عمر حکایت شده‌است در نظر گرفت و آن این است که یکی از نحویان به‌وی گفت: من نوعی تکرار در گفتارعرب می بینیم که میگویند: زیدایستاده است «زیدقائم» البته زید ایستاده است «ان زیداقائم». بیشك زید هر آینه ایستاده است «ان زیدالقائم» درصورتیکه معنی هرسه جمله یکی است، ولی عیسی بن عمر گفت معانی آنها مختلف است، زیراجملهٔ نخستین برای افادهٔ کسی است که ذهن او خالی از ایستادن زید است. و دوم برای کسی‌است که از ایستادن‌زید آگاه شده، ولی آنرا انکار کرده‌است[1]، و سومی برای کسی است که در انکار خود اصرار میورزد. پس اختلاف دلالت برحسب اختلاف احوال است. واین نوع بلاغت و بیان پیوسته تا این روزگار عادت و شیوهٔ عرب بوده است ونباید دراین‌باره به اشتباه‌کاریهای نحویان اعتنا کرد که تنها اهل‌صناعت اعراب‌اند و ادراکاتشان از تحقیق عاجز است چه آنها گمان میکنند از اینرو بلاغت در این عصر از میان رفته و زبان عربی فاسد شده است که به‌اعراب اواخر کلمات همان فنی که آنان بخواندن ومطالعهٔ آن سر گرمند، فساد راه یافته است.

و این گفتاریست که تشیع در طبایع آنان فرو کرده و عجز و ناتوانی آنرا بر اندیشه و دل آنان القا کرده است. وگرنه ما هم‌اکنون می‌بینیم که بسیاری از الفاظ عرب همچنان بر وضع نخستین باقی هستند و تعبیر از مقاصد و تفاوت در تعبیر بنسبت اختلاف وضوح و صراحت تا هم اکنون نیز در سخن‌ایشان موجود است و در مکالمات آنان شیوه‌ها و فنون گوناگون زبان‌خواه نظم وخواه نثر وجود دارد. خطیب بلیغ و شیوا در انجمنها و مجالس ایشان سخنوری میکند و شاعر توانا اشعار شگفت‌آور میسراید و ذوق درست و طبع سلیم گواه بر این ادعا

---

۱ – در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی«ینی‌جامع» چنین است، ولی‌درچاپهای‌مصر و بیروت بجای «انکار» تردید آمده است.

است. وعرب امروز هیچیك از کیفیات زبان مدون را بجز حرکات اعراب اواخر کلمه‌ها ازدست نداده است و اعراب همان کیفیتی است که تنها در زبان مضر روشی یگانه و طریقه‌ای معروف بشمار میرود و آنهم برخی از احکام زبان است وعلت آنکه زبان مضر مورد توجه واقع شده این‌است که زبان آن قبیله پس از استیلا یافتن عرب بر کشورهای عراق و شام و مصر و مغرب در نتیجهٔ آمیزش با ملتهای غیر عرب فاسد شد و ملکهٔ آن بصورتی در آمد که بجز شکل نخستین بود؛چنانکه گوئی بزبان دیگری تبدیل شد در صورتیکه قرآن بدان زبان نازل گردیده و حدیث نبوی بدان نقل شده بودو قرآن و حدیث دو رکن واساس دین اسلام بشمار میرفتند و چون بیم آن میرفت که این دو اساس فراموش شوند و فهم آنها بسبب فقدان زبانی که بدان نازل شده‌اند بر مردم دشوار گردد، ناگزیر شدند بتدوین احکام و وضع قواعد و اصول واستنباط قوانین آن زبان همت گمارند و پس ازاین اقدام دانشی بوجود آمد که دارای فصول و ابواب و مقدمات و مسائل گردید و آنرا بنام علم نحو و صناعت عربی خواندند و در نتیجه فن محفوظ و دانش‌مدونی فراهم آمد و بمنزلهٔ نردبانی شد که برای فهم کتاب خدا و سنت رسول (ص) وی از آن ارتقا میجویند و شاید اگر ما در این روزگار بزبان عربی کنونی توجه میکردیم ودرصدد استقرای احکام آن برمی آمدیم بجای نشان‌دادن‌حرکات‌اعراب، [که بدان فساد راه یافته بود][1] در دلالتشان امور دیگری را بر میگزیدیم که در آن موجود است و بمنزلهٔ قوانینی میباشند که به‌آن زبان اختصاص‌یافته‌اند وشاید آنوقت وضع اواخر کلمات بصورتی درمی آمد که باشیوهٔ‌نخستین زبان مضرمغایرت پیدا میکرد، زیرا زبان وملکات آن به‌رایگان و تصادفی به‌دست نمی آید. ودر گذشته زبان‌مضری با زبان حمیری نیز به همین‌مثابه بودلیکن بسیاری‌از موضوعات زبان حمیری و صرف کلمات آن در زبان مضری تغییر یافت و گواه آن منقولات موجود

---

۱ ـ از چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

در نزد ماست. و این برخلاف نظر کسانی است که بعلت کوته فکری می پندارند زبان حمیر و مضر هر دو یکی هستند و میخواهند زبان حمیری را برطبق قواعد و قوانین زبان مضری بکار برند.

چنانکه برخی از آنان اشتقاق کلمهٔ حمیری قیل[1] را از (قول) پنداشته. و در بارهٔ بسیاری از کلمات دیگر حمیری نیز بچنین پندارهائی گرائیده‌اند در-صورتیکه نظر ایشان درست نیست وزبان حمیر زبان‌دیگری بجززبان مضراست ودر بسیاری ازمعانی و صرف کلمات و حرکات اعراب با آن مغایر است. چنانکه زبان عرب امروزی با لغت مضر تفاوت بسیار دارد. منتها چنانکه گفتیم عنایتی که بلغت مضرمبذول گردیده بخاطر شریعت است و انگیزهٔ آنان باینهمه استقرا و استنباط قواعد،حفظ شریعت بوده است، ولی درعصر ماچنین انگیزه‌ای وجودندارد که مارا به‌آن شیوهٔ تحقیق وپیجوئی برانگیزد. و از خصوصیاتی که درلغت این نژاد عربی (مضر) در این عصر نمودار است و با آنکه در سر زمینهای مختلف سکونت دارند آن را از دست نداده‌اند، چگونگی تلفظ «قاف» است چه آنان این حرف را از مخرج قافی تلفظ نمیکنند که در میان مردم شهرنشین متداول است و چنانکه در کتب علوم عربی نوشته‌اند مخرج آن از انتهای زبان و مافوق آن ازکام (حنك) بالاست[2]، بلکه آنها آن‌حرف را به لهجه‌ای بین‌کاف وقاف تلفظ میکنند و کلیهٔ‌افراد و نژاد مزبور این لهجه را همچنان حفظ کرده و در هرجا باشند خواه در مشرق‌و خواه در مغرب آنرا از دست نمیدهند چنانکه لهجهٔ مزبور برای قوم مضر علامت خاصی در میان تمام ملتها و نژادها بشمار میرود وتنها به‌آنان اختصاص دارد و هیچ

---

۱ - «بفتح ق» پادشاه و بقولی پادشاه حمیر وبرخی‌گویند. بمعنی رئیس است که از پادشاه فروتر است (واصل‌آن قیل«مانند میت» است) وبدان از اینرو نامیده‌شده که هرچه می‌خواهد می‌گوید ج، اقوال و اقیال. (از اقرب‌الموارد).

۲ - همچنین آنها این حرف را از مخرج کاف نیز تلفظ نمیکنند با آنکه مخرج آن پائین‌تر ازجایگاه قاف و قسمتهای پائین کام بالاست، این عبارت در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی « ینی‌جامع »نیست، ولی درچاپهای مصروبیروت وجود دارد.

قوم‌دیگری با آنان دراین لهجه شرکت نمیجوید. بحدیکه هر گاه کسانی بخواهند خود را عرب نشان دهند و بدان قوم منسوب دارند و در میان آنان داخل شوند، در تلفظ باین حرف از آن قوم تقلید می کنند. و بعقیدهٔ مضریان بازشناختن عربی صریح از دخیل در اینکه از نژاد عرب خالص‌اند یا شهری وابسته بتلفظ این قاف است وهمین لهجه نشان میدهد که زبان‌ایشان عیناً لغت مضراست، زیرا بیشتر نسلی که اکنون باقی مانده‌اند و بیشتر رؤسای ایشان خواه‌در مشرق و خواه در مغرب از فرزندان منصور ابن عکرمة‌بن حفصة‌بن‌قیس بـن غیلان میباشند چـه از شاخهٔ سلیم‌بن منصور و چه از شاخهٔ بنی‌عامر بن صعصعة‌بن معاویة‌بن بکر بـن هـوازن بن منصور. و ایشان در این عصر از همهٔ ملتها در‌سر زمینهای آباد بیشتراند و اکثریت با آنان است و از اعقاب مضر میباشند و سایر نژادهائی که با ایشان هستند [مانند بنی کهلان][1] درتلفظ باین قاف از آنان تقلید میکنند. و این لهجه را نسل حاضر اختراع نکرده، بلکه درطی قرون‌متوالی بارث به‌آنان‌رسیده است و از آن‌پیداست که همین‌لغت زبان‌مضریان پیشین و شاید بعینه زبان پیامبر (ص) باشد و این معنی را فقیهان خـاندان نبوت ادعـا کرده و گمان برده‌اند هر که در ام‌القرآن (سورهٔ فاتحة) «الصراط‌المستقیم» رابجز قاف‌لهجهٔ‌این نسل تلفظ کند، کلمه را غلط‌خوانده و نمازش باطل است. و نمیدانـم این گمان از کجا پدیـد آمده است. چه لغت شهر نشینان‌را ایجاد نکرده‌اند، بلکه شهر نشینان لهجهٔ مزبور را از روزگارپیشینیان خود نقل کرده و آنها اغلب ازخاندان مضر بوده‌اند که هنگام فتح ممالك به‌شهرها وارد شده‌انـد و مردم آن نسل نیـز آنرا وضع نکرده‌انـد بخصوص که ایشان از آمیزش باشهر نشینان غیرعرب دورتر بوده‌اند پس بهتر آن است بدلیل آنکه‌لهجهٔ مزبور در نزد آنان یافت میشودبگوئیم‌از یادگارهای پیشینیان آنان است گذشته از اینکه کلیهٔ این نژاد خواه در مغرب و خواه درمشرق در تلفظ به‌آن یکسان‌اند

---

۱ ـ از نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» و چاپ«پ».

ولهجهٔ مز بور خصوصیتی دارد که بدان عربی فصیح از لهجهٔ زشت و شهری نیز شناخته میشود[1].

[وظاهراً این قافی که نسل عرب بادیه‌نشین بدان تکلم میکند از مخرج قافی است که پیشینیان آنان آنرا تلفظ میکرده‌اند و البته مخرج قاف وسیع است چنانکه اول آن از بالای کام (حنك) و آخر آن از مخرجی است در پائین مخرج کاف. و بنابراین کسانی که از بالای کام بدان نطق میکنند مردم شهرنشین‌اند و آنانکه آنرا از پائین مخرج کاف تلفظ می کنند نسل بادیه‌نشین میباشند و بدین طریق گفتار فقیهان خاندان نبوت وارد نیست که می گویند ترك مخرج قاف در ام‌القرآن (سورهٔ فاتحة)[2] نمازرا باطل میکند، زیرا کلیهٔ فقیهان شهرنشین برخلاف این نظر هستند و بعید است که آن را مهمل گذاشته باشند، بلکه وجه آن همان‌است که ما یاد کردیم. راست است که ماهم می گوئیم ارجح و اولی همان مخرجی است که نسل بادیه نشین «معاصر» بدان‌نطق می کنند، زیرا چنانکه یاد کردیم‌تواتر آن در میان ایشان گواه بر این است که مخرج مزبور زبان نخستین نسل از پیشینیان آن طایفه است و بنابراین زبان پیامبر (ص) میباشد. و این همچنین برادغام‌ایشان آن را درکاف‌ترجیح دارد، بسبب قرب دو مخرج. واگر بدانسان می‌بود که شهر-نشین آنرا از بیخ کام تلفظ می کند آنوقت مخرج آن بکاف نزدیك نمی‌بود و ادغام نمیشد.

گذشته از اینها جعل عربیت این قافی‌را که مخرج آن بکاف نزدیك است ذکر کرده‌اند و میگویند این همان حرفی است که نسل عرب بادیه‌نشین امروز بدان تلفظ میکند و مخرج آن بعنوان حرفی مستقل میان مخرج قاف وکاف‌تعیین شده است، ولی چنین نظری دور از منطق است. و ظاهراً چنین بنظر میرسد که

۱ - در چاپهای مصر و بیروت فصل در اینجا بدینسان‌پایان میپابد: پس این نکته را نیك دریاب. و خدا راهنمای آشکار است، ولی در چاپ «پ» و نسخهٔ‌خطی «ینی جامع» مطالب داخل کروشه نیز دیده میشود.

۲ - یعنی صراط‌المستقیم.

لهجهٔ مزبور چنانکه یاد کردیم بعلت اتساع مخرج قاف از آخر مخرج آن پدید می آید.

وهم آن گروه به‌زشتی‌وقبح[1] آن‌را تصریح‌می کنند و گویا در نزد ایشان بصحت نپیوسته است که حرف مزبور لغت نسل نخستین است در صورتیکه ما یاد آورشدیم که این تلفظ ایشان پیوسته به نسل نخستین‌است، زیرا ایشان زبان را ازپیشینیان خود پشت در پشت بارث برده‌اند و لهجهٔ مزبور از شعارهای خاص ایشان میباشدو اینها همه دلیل بر این است که از یادگارهای نخستین نسل و زبان پیامبر (ص) است چنانکه همهٔ اینها را یاد کردیم.

و ممکن است کسی گمان کند این لهجهٔ قاف متداول در میان شهرنشینان منشعب ازحرف قاف عرب نیست، بلکه لهجهٔ مزبور بسبب آمیزش عرب با عجم(غیر عرب) پدید آمده‌است و عربهاهم بشیوهٔ عجمان آنرا تلفظ میکنند و بنابراین‌حرف مزبور از حروف زبان عرب نیست.

ولی آنچه بقیاس نزدیکتراست همان است که ما یاد کردیم و گفتیم دولهجهٔ مزبور یك حرف بیش نیستند منتها حرف قاف دارای مخرج وسیعی است. پس باید این نکته را نیك دریافت و خدا راهنما و آشکار کننده است.]

فصل ۴۰

در اینکه زبان شهرنشینان و مردمان شهرهای بزرگ لغت مستقلی مخالف لغت مضر است

باید دانست که معمولا مکالمهٔ شهرنشینان نه بزبان مضر قدیم و نه بزبان نژاد کنونی آن قوم است، بلکه ایشان بزبان دیگر مستقلی که هم از لغت مضر وهم

---

۱ - در چاپ پاریس ج ۳ ص ۳۰۵ کلمهٔ استقباح بغلط «اسقباح» ! چاپ شده ولی در نسخهٔ خطی «ینی جامع» (استقباح) است .

از زبان این نژاد عربی کنونی دور میباشد سخن میگویند و در عین حال از زبان مضر دور تر است و اینکه گفتیم لغت مستقلی است دلیل آن آشکار است و گواه آن مغایرتی است که در نزد نحویان غلط بشمار می آید. و اصطلاحات این زبان با همهٔ اینها در شهرهای مختلف با هم متفاوت است، زیرا زبان مردم مشرق تا حدی مباین زبان مردم مغرب است و باز زبان اندلسیان با هر دو زبان مزبور اختلاف دارد. و هر یك از مردم کشورهای مزبور در ادای مقصود و تعبیر از اندیشه‌های درونی خود اصطلاحات و لغات خویش را بکار میبرند و معنی لغت و زبان نیز همین است و فقدان اعراب در زبان ایشان زیانی ندارد، چنانکه درلغت عرب این عصر آنرا بیان کردیم. و اینکه گفتیم زبان‌شهریان نسبت بزبان‌نژاد امروزی از زبان‌نخستین مضری دور تر است بدین سبب است که دوری از یکزبان در نتیجهٔ آمیزش با بیگانگان است و بنابراین هرقومی بیشتر با بیگانگان در آمیزد لهجه‌اش اززبان اصلی دورتر خواهدشد، زیرا چنانکه گفتیم ملکه و استعداد زبان تنها بسبب تعلیم بدست می آید، ولی ملکهٔ اینگونه کسان عبارت از ملکه‌ای است مرکب از ملکهٔ نخستین که از آنِ عرب است و ملکهٔ دومین که ویژهٔ بیگانگان میباشد. ازاینرو بهمان میزانی که از بیگانگان میشنوند و بر آن پرورش می‌یابند از ملکهٔ نخستین دور می‌شوند. و باید این موضوع رادر شهرهای افریقیه و مغرب و اندلس و مشرق در نظر گرفت. اما در افریقیه و مغرب عرب با بربرهای بیگانه در آمیخته است زیرا بربرها در آن سرزمین عمران و اجتماع فراوانی دارند و تقریباً هیچ شهر و دسته‌ای از بربرها خالی نیست این است که کلمات و لهجهٔ عجمی (خارجی) برزبان ایشان که در اصل عربی بود غلبه یافت و بمنزلهٔ لغت آمیختهٔ دیگری گردید که الفاظ بیگانه بعلت آنچه یاد کردیم در آن غلبه داشت و بنابر این زبان مزبور از لغت نخستین دورتر است. همچنین در مشرق پس از آنکه عرب بر ملتهای آن سرزمین چون ایرانیان و ترکان غلبه یافت با آیشان در آمیخت و لغات ایشان در

میان عرب‌ها بوسیلهٔ کارگران و کشاورزان و اسیرانی که آنان‌را بصورت خدمتکاران در آورده بودند و هم دایگان و پرورش دهندگان کودکان متداول شد و در نتیجه زبان ایشان بعلت فساد ملکهٔ آن فاسد گردید چنانکه بزبان دیگری مبدل شد همچنین در اندلس با بیگانگانی چون جلالقه و فرنگان در آمیختند. و کلیهٔ مردم شهرهای این اقلیمها دارای لغت دیگری مخصوص بخودشان شدند که از یکسو زبانشان بالغت مضر مخالف بود و از سوی دیگر چنانکه یاد خواهیم کرد زبان هر اقلیم با زبان اقلیم دیگر آنچنان تفاوت داشت که گوئی بسبب استحکام ملکهٔ آن در نسلهای ایشان، زبان دیگری است.

و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند.[1]

فصل ۴۱

در آموختن زبان مضری

باید دانست که ملکهٔ زبان مضری در این روزگار از میان رفته و فاسد شده است و زبان کلیهٔ مردم نسل امروزی ایشان با لغت مضری که قرآن بدان نازل گردیده مغایر است. و آنچنانکه یاد کردیم بسبب در آمیختگی با زبانهای بیگانگان لغت دیگری شده است، ولی از آنجا که (چنانکه گذشت) لغات ملکاتی بیش نیستند آموختن آنها مانند همهٔ ملکات امکان‌پذیر است. و کسانی که جویای فرا گرفتن این ملکه هستند راه آموختن آن این است که بحفظ کردن سخنان قدیم ایشان که بر وفق شیوه‌ها و اسلوبهای زبان آنان است آغاز کنند. از قبیل قرآن و حدیث و گفتار سلف و مکالمات بزرگان و فحول عرب که آنها را بصورت

---

۱ ـ والله یخلق مایشاء. س ؛ ۵ (مائده) آ : ۲۰ و در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیزاضافه شده است : و تقدیر میکند.

نثر مسجع و شعر بیان کرده‌اند و سخنان مولدان[1] در همهٔ فنون زبان عرب تا بعلت محفوظات بسیار از نظم و نثر سخنان ایشان در شمار کسانی در آیند که در میان عرب پرورش یافته و روش تعبیر از مقاصد را از آنان فرا گرفته‌اند. آنگاه عملا بتعبیر از منویات خود برحسب عبارات و ترکیبات وچگونگی نظم وساختمان جمله‌های عربی آغاز میکنند و محفوظات را که از شیوه‌ها و ترتیب الفاظ ایشان فرا-گرفته‌اند بکار می برند. آنوقت بسبب این محفوظات و بکار بردن آنها ملکهٔ آن زبان برای آنان حاصل میشود و هر چه بیشتر محفوظات فرا گیرند و بکار برند آن ملکه را سختر و نیرومندتر میشود و باهمهٔ اینها آموزندهٔ آن به طبعی سلیم و فهمی نیکو نیازمند است تا بتواند تمایلات و آرزوها و ترکیب‌های سخن ایشان‌را دریابد و آنها را با مقتضیات احوال تطبیق کند و ذوق بدین امر گواهی میدهد و آن از این ملکه وطبع سلیم در ملکه بوجود می آید، چنانکه در آینده در بارهٔ آن «ذوق» گفتگو خواهیم کرد؛

و نیکوئی و زیبائی سخن مصنوع خواه نظم یا نثر وابسته به محفوظات بسیار و بکار بردن آنهاست و کسی که این ملکات را بدست آورد لغت مضر را آموخته است و چنین کسی بسبب بلاغت در آن ناقدی بصیر میشود و بدین‌سان سزاست که لغت مضر را بیاموزند، و خداهر که را بخواهد رهبری میفرماید[2].

---

۱ ـ شاعران عرب را بسه دسته تقسیم میکردند : الف ـ شاعران جاهلیت (پیش از اسلام) . ب ـ شاعران مخضرم (آنانکه هم عصرجاهلیت وهم عصراسلام را درك‌کرده‌اند). ج ـ شاعران مولد یعنی شاعران پس از صدر اسلام و صاحب اقرب‌الموارد آرد: کلمهٔ مولد «بضم (م) و فتح (و) (ل) مشدد» بمعانی تازه و عربی ناخالص‌نیز آمده است ابوالبقا درکلیات گوید: هرلفظ اصیل‌عربی را که به‌افزودن همزه یا حذف آن یا حرکت دادن یا سکون آن تغییر دهند مولد نامند ، و نیز آرد ، مولدکسی است‌که در میان عرب متولد شود وبافرزندان ایشان پرورش یابد و به‌آداب ایشان‌خو گیرد . و صاحب اساس‌گفته است ، مولد سخنی است‌که در اصل عربی نباشد یعنی بعدها آنرا ایجاد کنند و در گذشته از سخنان ایشان نبوده است .

۲ ـ والله یهدی من یشاء . س : ۲ (بقره) آ: ۱۳۶و اشاره به‌آیهٔ ۹۵ سورهٔ ۱۶ (النحل). درچاپهای‌مصر و بیروت چنین‌است . و خدا هرکه را بخواهد بفضل و بخشش خود رهبری میفرماید .

فصل ۴۲

در اینکه ملکهٔ این زبان بجز صناعت عربی (نحو) است و در آموختن آن ملکه نیازی بنحو نیست

و سبب آن این است که صناعت‌عربی (نحو) تنها و بویژه عبارت از شناختن‌قوانین و قواعد این ملکه است و بنابراین صناعت مزبور آشنائی به کیفیت است نه خود آن کیفیت. و از اینرو خود ملکه نمیباشد، بلکه آموزندهٔ این‌صناعت بمثابهٔ کسی است که یکی ازصنایع را بطور علمی و نظری‌میداند، ولی عملا در آن مهارت ندارد مانند کسی که به خیاطی بصیر باشد، ولی عملا آنرا ملکه نکرده و در آن مهارت نداشته باشد و در تعبیر از بعضی قسمتهای آن بگوید: خیاطی این‌است که نخ را در سوراخ سوزن داخل کنند و سپس آنرا در دولبهٔ جامه که آنها را بهم تا کرده‌اند فرو برند و آنرا از سوی دیگر به مقداری بیرون آورند و آنگاه دو باره آنرا به جایگاهی که آغاز کرده‌اند باز گردانند و آنرا در جلو منفذ نخستین آن بیرون آورند در محل دور افتادگی دو سوراخ نخستین و سپس بهمین شیوه تا آخر کار ادامه دهند و شکل کناره دوزی و لب دوزی و گلدوزی و سایر انواع و کارهای خیاطی را بیان کنند، ولی‌هنگامی که از وی بخواهند این اعمال را با دست خود انجام دهد نتواند هیچ یك از آنها را بخوبی عمل کند.

همچنین کسی که خودرا در نجاری عالم‌میداند اگر از او طرز بریدن‌تخته‌ای را بپرسند، میگوید: باید ارّه را بالای چوب گذاشت و کنارهٔ آنرا گرفت ودیگری روبروی شخص باید کنارهٔ دیگر آن را بگیرد و آنگاه دو نفری دندانه‌های تیز ارّه را روی چوب میکشند و پیاپی این عمل را انجام‌میدهند و در نتیجهٔ رفت‌وآمد ارّه روی چوب اندك‌اندك بریده میشود تاسرانجام پایان می‌یابد؛ ولی اگرازهمین شخص عملا این کار یا اندکی ازاینگونه اعمال را بخواهند قادر بانجام آنها نیست.

علم بقوانین اعراب با خود آن ملکه نیز به همین صورت است، زیرا علم بقوانین اعراب تنها عبارت از آگاهی به کیفیت عمل است [نه نفس عمل] و بهمین سبب بسیاری از کهبدان (نقادان) علم نحو و اشخاص ماهر در صناعت عربی را که از لحاظ علمی بر همهٔ آن قوانین احاطه دارند، می‌بینیم. اگر از آنها سؤال شود دو خط به برادر یا بدوستان خود بنویسند یا از ستمی شکایت کنند، یا یکی از مقصودهای خود را بنویسند قادر بنوشتن آن نیستند و اغلاط بیشماری میکنند و برای این منظور سخن را نیکو تألیف نمی کنند. وهم برعکس بسیاری از کسانی‌را که در این ملکه مهارت دارند می‌یابیم که در دو فن نظم و نثر تسلط کامل دارند در حالیکه اعراب فاعل را از مفعول بخوبی تشخیص نمیدهند و مرفوع را از مجرور باز نمیشناسند و به هیچیك از قوانین صناعت عربی آگاهی ندارند. از اینجا در می‌یابیم که این ملکه بجز صناعت عربی است و از آن بکلی بی‌نیاز میباشد. گاهی ممکن است برخی‌از کسانی را که در صناعت عربی مهارت دارند بیابیم که بکیفیت این ملکه نیز بصیر باشند، ولی چنین کسانی را بندرت و اتفاق می‌بینیم و بیشتر اینگونه کسان آنهائی هستند که الکتاب سیبویه را فرا میگیرند چه او تنها بقوانین اعراب اکتفا نکرده است، بلکه کتاب وی مملو از امثال عرب و شواهد اشعار و عبارات ایشان نیز میباشد. و ازاینرو در آن، قسمت شایسته‌ای برای تعلیم این ملکه وجود دارد و بهمین سبب می‌بینیم آنانکه این کتاب‌را می آموزند و وقت خودرا صرف فرا گرفتن آن میکنند بهرهٔ وافری از سخنان عرب بدست می آورند و آن سخنان در ضمن محفوظات آنان در جای خود و در موارد نیازمندیهائی که دارند بکار میرود و بدان وسیله به کیفیت ملکه متوجه می‌شوند و بطور کامل آنرا فرا میگیرند و آنوقت بهتر و رساتر منظور خود را بدیگران می‌رسانند. و برخی از کسانیکه الکتاب سیبویه رامیخوانند از فهمیدن اینگونه مطالب آن غفلت میورزند و ازاینرو علم زبان را از لحاظ صناعت آن می آموزند و ملکهٔ آنرا بدست نمی آورند اما کسانیکه کتب متأخران‌را

که عاری از اینگونه شواهد و گفتارهاست میخوانند و تنها قوانین نحوی را بدون اشعار وسخنان‌عرب می آموزند کمتر ممکن است بسبب این روش بملکهٔ زبان‌توجه کنند و آنرا دریابند و از اینرو چنین کسانی را چنان می‌یابیم که گمان میکنند به پایه‌ای از زبان عرب نائل آمده‌اند در حالیکه دورترین مردم از آن میباشند.

و اهل صناعت عربی و معلمان آن در اندلس به تحصیل این ملکه و تعلیم آن نزدیکتر ازدیگران میباشند، زیرا آنها در ضمن آموختن قواعد بشواهد و امثال‌عرب نیز اهمیت میدهند و در بسیاری از تراکیب سخن عرب در مجالس‌درس و تعلیم ببحث میپردازند از اینرو مبتدی در ضمن آموختن قواعد ببسیاری از مسائلی که برای فراگرفتن ملکه ضروریست سابقه پیدا میکند و خود را با آن ملکه مأنوس میسازد و برای بدست‌آوردن و پذیرفتن آن مستعد میشود، ولی بجز اهالی اندلس دیگر اقوام از قبیل مردم افریقیه و مغرب وجز آنان صناعت عربی را از لحاظ بحث و تحقیق بمنزلهٔ علوم تلقی می کنندو از آموختن و اندیشیدن در ترکیبات سخن عرب چشم می‌پوشند و فقط در ترکیبات از نظر اعراب شاهدی یا ترجیح دادن شیوه و روشی از جهت اقتضای ذهنی نه از لحاظ توجیهات لسانی و تراکیب آن بحث میکنند از اینرو صناعت عربی در نظر آنان گوئی یکی از قوانین عقلی منطق و جدل است و از مقاصد لسان و ملکهٔ آن دور گردیده است. [و فایده‌ای که از این شیوه به عالمان آن در این شهرها و نواحی آنها عاید شده این است که بکلی ازملکهٔ آن دور شده‌اند و گوئی در سخن عرب بحث و تحقیق نمیکنند][1] و تنها علت آن این است که از بحث در شواهد و ترکیبات زبان و باز-شناختن شیوه‌های گوناگون آن عدول کرده و از تمرین دادن متعلم در این امور غفلت ورزیده‌اند در صورتیکه این امر از بهترین وسایلی‌است که برای کسب ملکهٔ زبان سودمند میباشد و این قوانین بجز وسایلی برای تعلیم زبان بیش نیستند، ولی

1 - از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

آنها قوانین مزبور را بر خلاف منظوری که برای آن وضع شده‌اند اجرا میکنندو آنها را بمنزلهٔ علم خالصی قرار داده واز ثمره و نتیجهٔ آن دور شده‌اند و از آنچه در این باب بیان کردیم معلوم شد که حصول ملکهٔ زبان‌عربی تنها از راه محفوظات بسیار از سخنان حاصل میشود تادرخیال متعلم نوردی (منوالی) که بر آن ترکیب سخن عرب بافته شده است نقش بندد و او هم بر همان نورد بسخنوری پردازد و بمنزلهٔ کسی قرار گیرد که در میان عرب پرورش یافته است و ذهن او با تغییرات ایشان از مقاصد در آمیزد و مأنوس شود تا آنکه ملکهٔ پایدار در تعبیر از مقاصد بر اسلوب سخن عرب برای او حاصل شود. وخدا تقدیر کنندهٔ امور است[۱].

فصل ۴۳

در تفسیر کلمهٔ «ذوق» که در میان عالمان بیان مصطلح است و تحقیق معنی آن و بیان اینکه این ذوق غالباً برای عجمی زبانانی که عربی می‌آموزند حاصل نمیشود

باید دانست که لفظ «ذوق» را کسانی متداول کرده‌اند که بفنون علم بیان توجه دارند. و معنی آن عبارت از: حصول ملکهٔ بلاغت در زبان است.

و در فصول پیش تفسیر بلاغت را یاد کردیم و گفتیم که بلاغت عبارت از مطابقت سخن بامعنی از کلیهٔ وجوه آن‌است بسبب خواصی که برای ترکیبات‌در افاده و رساندن معنی پدید می‌آید. بنا براین سخنور و بلیغ در زبان عرب برای این منظور هیئت و شکل مفیدی میجوید که برحسب شیوه‌های زبان عرب و روشهای مکالمات ایشان باشد و تا حد توانائی نظم سخن را براین شیوه‌ها مراعات میکند[۲].

---

۱ - آخر فصل در چاپهای مصر و بیروت‌چنین است: وخدا تقدیر کنندهٔ کلیه امور است و او به غیب‌داناتر است ۲ - منظور ازنظم‌کلام در اینجا منظم بودن اجزای‌جمله برحسب قوانین نحو وصرف است.رجوع به ص ۱۲۳ و ص ۱۲۸ علم‌الادب تألیف لویس شیخو و صفحات ۸۶ و ۸۸ مقالات‌آن بنقل ازصناعة‌الترسل تألیف شهاب‌الدین حلبی شود.

پس هر گاه ممارست وی از طریق فـرا گرفتن و مطالعهٔ سخنان عرب ادامه یابد. ملکهٔ سخنوری بـر این اسلوب و روش برای او حاصل میگـردد و کار ترکیبات سخن بر وی آسان میشود چنانکه تقریباً در این باره لغزش نمیکند و از مقاصد و شیوه‌های بلاغت مخصوص عرب دور نمیشود و اگر ترکیبی بشنود که بر این‌مقصد وروش جاری نباشد بکمترین اندیشه و بلکه بی‌هیچ اندیشه‌ای بر گوش وی گران و ناهنجار می آید و آنرا رد میکند مگر بدانچه ازحصول این ملکه استفاده کرده است چه‌هر گاه ملکات درجایگاه خود مستقر شوند و رسوخ یابند آنچنان نمودار میشوند که گویی در جایگاه خود بمنزلهٔ طبیعت و سرشتی میباشند.

و بهمین سبب بسیاری از بیخبران که به‌چگونگی ملکات آشنا نیستند گمان می کنند که صحت اعراب (حرکات آخر کلمه) و بلاغت در زبان عرب امری‌طبیعی است و می گویند عرب طبیعةً بدین شیوه سخن میگفته است درصورتیکه این پندار درست نیست، بلکه سخن گفتن ملکه‌ای زبانـی است در نظم سخن کـه در آن نیرو گـرفته و رسوخ یافته است و از اینرو در نخستین نظر چنان نمودار مـی‌شود کـه گوئی سرشت و طبیعتی است.

و این ملکه همچنانکه در فصول گـذشته یاد کردیم تنها از راه ممارست در سخنان عـرب و بتکرار شنیدن آنها و دریافتن خـواص ترکیبات آن زبان بدست می‌آید و بـوسیلهٔ شناختن قوانین علمی کـه صاحبان صناعت بیان[1] آنها را استنباط کرده‌اند، حاصل نمیشود[2] چه‌تنها سودی که این‌قوانین می بخشنداین‌است که انسانرا بـه دانش‌نظری آن زبان آگاه میکنند، لیکن بـوسیلهٔ آنها ملکـهٔ (زبان) بفعل (بطور عملی) درجایگاه خود حاصل نمی گردد. و ما در این باره در گذشته گفتگو کردیم و چون این نکات بثبوت رسید. باید گفت ملکهٔ بلاغت در زبان، مـردمان

---

۱ ـ زبان (ن. ل). ۲ ـ نظر ابن خلدون در اینجا با شیوه‌های جدید تعلیم زبان مطابقت دارد.

بلیغ را به‌وجوه‌گوناگون نظم‌سخن‌وحسن ترکیبی رهبری می کند که باترکیب‌های عرب از لحاظ اصول لغوی و نظم سخن سازگار وموافق باشد. و اگر صاحب‌چنین ملکه‌ای بخواهد از این راه معین و ترکیب‌های مخصوص منحرف شود توانائی نخواهد داشت و بر این انحراف زبان وی سازگار نخواهد بود چه زبان او بدان عادت نگرفته‌و ملکهٔ راسخی که در آن هست او را بچنین انحرافی دچار نمی کند. و هر گاه سخنی بر وی عرضه شود که از اسلوب عرب و شیوهٔ بلاغت ایشان در نظم سخن منحرف باشد، از آن‌اعراض خواهد کرد و بگوش وی گران و ناهنجار خواهد آمد و خواهد دانست این گفتار از نوع سخنان عرب نیست که وی در آنها ممارست کرده است اما نمی‌تواند دلیل آنرا هم بیان کند بدانسان که نحویان و دانشمندان علم بیان استدلال می کنند و علت عباراتی را که مخالف قیاس است می‌آورند، زیرا قوانین نحو و بیان جنبهٔ استدلالی دارندواز اصول وقواعدی مستفاد می‌شوند که‌در نتیجهٔ استقرا بدست می‌آیند، ولی این گران آمدن بر گوش امری وجدانی(نفسانی)است که در نتیجهٔ ممارست سخنان‌عرب حاصل‌میگردد بدانسان که آموزنده سرانجام مانند یك فرد عرب می‌شود. برای‌مثال فرض می کنیم: کودکی ازایشان درمیان طایفه‌ای از آنان پرورش‌یابد، پیداست که این کودك زبان‌ایشانرا می‌آموزد و کیفیت اعراب و بلاغت آنقوم را به استواری فرا میگیرد بدانسان که بنهایت آن میرسد در صورتیکه چنین آموزشی بهیچ رو در شمار دانش موافق اصول‌وقواعدنیست، بلکه‌سخن گفتن‌وی بزبان فصیح‌عرب در نتیجهٔ حصول‌این‌ملکه در زبان و بیان است‌و همچنین کیفیت مزبور برای کسیکه از آن طایفه دور باشد[1] نیز حاصل می گردد. اما بشرط آنکه سخنان و اشعار و خطب آنقوم را حفظ کند و این شیوه را به‌اندازه‌ای ادامه دهد تا ملکهٔ‌آن زبان برای او حاصل شود و در

---

۱ - دسلان در اینجا ترکیب «لمن بعد (بضم عین) ذلك‌الجیل» را «لمن بعد (بسکون عین) ذلك‌الجیل» ترجمه کرده است بدینسان، برای کسی که پس از آن طایفه باشد.

شمار افرادی قرار گیرد که در آن طایفه پرورش یافته و در میان تیره‌های آن قبیله بزرگ شده‌اند و از قوانین و قواعد دوراند.

و کلمهٔ ذوق را که در میان اهل صناعت بیان مصطلح است، بمجاز بر ملکهٔ مزبور اطلاق می کنند بشرط آنکه آن ملکه کاملا رسوخ یابد و در زبان جایگیر شود و ذوق در لغت برای دریافتن مزه‌ها وضع شده است، ولی چون جایگاه این ملکه از لحاظ سخن گفتن در زبان است همچنانکه زبان جایگاه ادراك مزه‌ها نیز میباشد ازاینرو این نام وا، بمجاز بر ملکهٔ مزبور نیز اطلاق کرده‌اند و گذشته از این ملکهٔ مزبور در زبان امری وجدانی است چنانکه مزه‌ها در آن حسی می‌باشد و بدین جهات آن ملکه را ذوق نامیده‌اند و چون این موضوع آشکار شد چنین نتیجه میگیریم که برای گروهی از مردم غیر عرب چون ایرانیان و رومیان و ترکان در مشرق و بربرها درمغرب که در زبان عرب دخیل و نزیل می باشند و بعلت آمیزش با تازیان از روی ناچاری بتازی سخن می گویند، این ذوق حاصل نمی‌شود چه آنان از ملکه‌ای که در بارهٔ آن گفتگو کردیم بهرهٔ ناچیز و اندکی دارند، زیرا غایت جهدشان پس از سپری شدن مدتی از عمر و سبقت جستن ملکهٔ زبان دیگر یعنی زبان مادری آنها به‌زبانشان این است که ازروی ناچاری در صدد فراگرفتن مفردات و مرکباتی بر آیند که هنگام محاوره درمیان مردم شهر[1] متداول است. و چنانکه در گذشته یاد کردیم این ملکه از میان مردم شهرنشین رخت بر بسته است و از آن دور شده‌اند، بلکه آنها برای سخن گفتن ملکهٔ دیگری دارند که موافق ملکهٔ مطلوب زبان نیست.

۱ـ خلاصهٔ نظر مؤلف ازلحاظ شیوهٔ تعلیم‌زبان این‌است که زبان‌را نمی‌توان از روی قواعد صرف ونحو و معانی‌وبیان فراگرفت، بلکه وی دوشیوهٔ عملی‌را یادآور میشود، الف ـ زندگی وآمیزش بایکقوم. ب ـ فراگرفتن متون واشعار و خطب و دیگرآثار محاورهٔ یك ملت. وبعقیدهٔ اوقواعد خشك صرف و نحوو بلاغت هرگز ممکن نیست وسیلهٔ فراگرفتن زبان بیگانه باشد و این نظر او باعقاید مربیان جدید نیز موافق است.

و هر آنکس احکام ملکهٔ مزبور را از روی قوانین و اصولی بشناسد که آنها را در کتب نوشته‌اند آن ملکه را بهیچ‌رو بدست نمی‌آورد، بلکه چنانکه یاد کردیم تنها احکام آن را بدست خواهد آورد، اما ملکهٔ مزبور از راه ممارست در سخنان عرب و عادت گرفتن بدانها و تکرار کردن آنها حاصل می‌شود. و اگر برای تو پیش آمد کند که بشنوی (کسانی مانند) سیبویه و فارسی وزمخشری و امثال ایشان که از استادان بزرگ سخن بشمار میرفته‌اند ایرانی بوده‌اند، باید دانست این گروهی که در بارهٔ ایشان فضایلی در سخن عرب می‌شنویم تنها از نژاد غیر عرب بوده‌اند لیکن نشو و نما و تربیت ایشان در میان خداوندان این ملکهٔ زبان عرب و کسانی بوده است که ملکهٔ مزبور را از عرب آموخته‌اند و بهمین سبب آنچنان براین ملکه احاطه یافته‌اند که به‌آخرین غایت و نهایت آن نائل آمده‌اند. و چنانکه گذشت ایشان در آغاز پرورش بمنزلهٔ خردسالانی از عرب بشمار میرفته‌اند که درمیان قبایل آنان تربیت یافته و حتی بکنه لغت عرب رسیده و جزو اهل آن زبان محسوب شده‌اند و آنها هرچند در نسب غیر عرب بوده‌اند لیکن در لغت و سخن نمیتوان آنانرا غیر فصیح وعجمی دانست، چه گروه مزبور ملت اسلام را در آغاز آن دریافته‌و زبان عرب راهنگامی فرا گرفته‌اند که دوران جوانی آن بشمار میرفته و هنوز آثار ملکهٔ آن زبان در میان قبایل عرب و حتی مردم شهرنشین متداول و از میان نرفته بوده است. سپس آن گروه بممارست در زبان عرب و فرا گرفتن آن همت گماشته تا بر نهایت آن احاطه یافته‌اند.

و امروز هرگاه یکی ازمردم غیرعرب در شهرها با عربی زبانان درآمیزد، نخستین‌چیزی که درمی‌یابد‌این‌است که‌آثارملکهٔ واقعی زبان عرب‌را ناپدیدمشاهده میکند و ملکهٔ دیگری رامی‌بیند که ویژه این مردم شهر نشین است و مخالف ملکهٔ زبان عربی می‌باشد.

گذشته از این بر فرض چنین کسی به ممارست سخنان و اشعار عرب روی

بیاورد و از راه تحصیل و حفظ کردن آنها را فرا گیرد، کمتر ممکن است، از این شیوه استفاده ببرد و به منظور خویش نائل آید و ملکه‌ای را که در گذشته یاد کردیم بدست آورد، زیرا هر گاه ملکهٔ دیگری بر ذهن کسی سبقت جوید و در آن جایگیر شود ملکهٔ تازه جز ناقص و مخدوش در ذهن حاصل نمی گردد و هر گاه فرض کنیم کسی از نژاد غیر عرب بکلی از آمیزش با عجمی زبانان مصون بماند و بخواهد ملکهٔ زبان عرب را از راه درس خواندن و حفظ کردن بیاموزد، البته ممکن است چنین کسی به منظور خویش نائل آید، لیکن بندرت این امر روی می‌دهد و با دلائلی که در فصول پیش یاد کردیم علت آن برخواننده آشکار است[۱].
و چه بسا که بیشتر کسانی که به قوانین و قواعددانش بیان مشغولند مدعی می‌شوند که این ذوق (ملکهٔ زبان عرب) برای آنان حاصل آمده‌است، ولی چنین ادعائی غلط یا مغالطه است، بلکه بر فرض چنین کسانی ملکه‌ای بدست آورده باشند تنها ملکهٔ همان قوانین و قواعد علم بیان خواهد بود و به هیچ رو ملکهٔ تعبیر و سخن‌گفتن را از این راه بدست نمی آورند.

و خدا آنرا که خواهد براه راست رهبری می‌فرماید[۲].

فصل ۴۴

در اینکه مردم شهرنشین براطلاق از بدست آوردن این ملکهٔ لسانی (زبان مضر و فصیح عرب) که از راه تعلیم اکتساب میشود عاجزاند و گروهی از آنان که از زبان عرب دورتر باشند حصول ملکهٔ مزبور برای آنان دشوارتر است

و سبب آن این است که در ذهن متعلم پیش از آموختن زبان فصیح عرب

---

۱ - ابن‌خلدون معتقد است‌که زبان را یا باید در میان یك قوم از راه معاشرت و تکلم فرا گرفت. یا بوسیلهٔ مراجعه به متون مختلف نظم و نثر آن راآموخت، ولی حفظ کردن قواعد خشك زبان و فراگرفتن‌اصول‌علم معانی وبیان انسان رابه‌آموختن زبان نایل نمی‌سازد. ورجوع‌به حاشیهٔ ص۱۱۹۴ شود.

۲ - والله‌یهدی من‌یشاءالی‌صراط مستقیم. س ۲(بقره) آ: ۱۳۶

ملکهٔ لسانی دیگری که منافی با ملکهٔ مطلوب است، حاصل میشود چه او نخست زبان شهری را فرا می گیرد و این زبان چنان با لغات بیگانه و غیر فصیح در آمیخته است که از ملکهٔ نخستین به ملکهٔ دیگری تنزل یافته است و آن عبارت از زبان شهر نشینان این روزگار است و بهمین سبب می بینیم که معلمان مقدم برهر چیز نخست زبان را بکودکان می آموزند و نحویان معتقدند نخست باید نحو را به آنان آموخت، لیکن این نظر درست نیست، بلکه باید ابتدا ملکهٔ مزبور را از راه در آمیختن با اهل زبان و سخنان عرب بدست آورد. راست است که صناعت نحو از در آمیختن با اهل زبان میسّر تر است و هرچه لغات مردم شهری در عدم فصاحت ریشه‌دارتر و از زبان مضر دورتر باشد موجب آن خواهد شد که گویندگان آن زبان از آموختن لغت مضری فرو مانند و ملکهٔ آنرا بدست نیاورند، چه درچنین شرایطی میان زبان مضری و زبان جدید اختلاف فاحشی پدید می آید. برای نمونه میتوان این امر را در مردم سرزمین‌های گوناگون در نظر گرفت چنانکه اهالی افریقیه و مغرب چون درعدم فصاحت ریشه‌دارتر واززبان نخستین (مضری) دورتر بودند عجز کاملی در آموختن ملکهٔ آن داشتند. و ابن الرقیق نقل کرده‌است که یکی از نویسندگان قیروان بدینسان نامه‌ای بدوست خود نوشته است: «ای برادرمن! و ای که غیاب او را ازدست ندهم! ابوسعید مرا از سخنی آگاه کرد که تو یادآورشده‌ای که تو می‌باشی با کسانی[1] می‌آئی و امروز مانعی برای ما پیش آمده است و آمادهٔ خروج نشده‌ایم! واما اهل منزل سگها بسبب امر زشت[2] بیگمان دروغ گفته‌اند این امر باطل است از این یك حرف یکی نیست. و نامهٔ من بسوی تو فرستاده شد و من مشتاق تو هستم[3]».

۱ - ن. ل: بـازیت مـی‌آیـی ۲ - ن. ل: امـر کاه روی زراعت و در نسخه‌ای امـر انجیر یعنی صورتهای: شین‌وتبن‌وتین‌علاوه برنسخه بدلهای‌چاپ پاریس(الفتن. الس) آمده‌است. ۳- صرف‌نظر ازسستی عبارات و رکاکت معانی و تکرار کلمات نامهٔ مزبور پر از اغلاط صرف و نحوی است مانند اینکه بجای حرف واحد که اسم «لیس»است حرفاواحدا نوشته‌است؛ ودرچاپهای‌مصر و بیروت پس از «مشتاق تو هستم» جملهٔ ان‌شاءالله‌نیز اضافه شده است.

ملکهٔ ایشان در زبان مضری بدینسان بوده است و سبب آن همان دلایلی است که ما یاد کردیم. اشعار آنان نیز دور از ملکهٔ مزبور بوده و از لحاظ طبقه‌بندی در طبقهٔ پستی قرار داشته است. و تا این روزگار نیز بر همان وضع است. و از شاعران نامور در افریقیه جز ابن رشیق و ابن‌شرف دیگری سراغ نداریم و بیشتر شاعران آن سرزمین از خارج بدانجا روی‌آورده‌اند و تا این روزگار نیز طبقهٔ شاعران مزبور در بلاغت گرایش به نقص دارد، ولی مردم اندلس ملکهٔ مزبور را بهتر از اهالی افریقیه بدست می‌آورند چه آنان در آن بسیار ممارست میکنند و در کسب محفوظات لغوی خواه نظم یا نثر کوشش بسزائی دارند چنانکه از میان مردم اندلس اینگونه بزرگان برخاسته‌اند:

ابن حیان مورخ و پیشوای اهل صناعت این ملکه که رایت این صناعت (بلاغت زبان) را در آن کشور برافراشت. و ابن عبد ربه (صاحب عقدالفرید). و قسطلی[1]. و امثال ایشان از شاعران دوران ملوك طوایف.

و علت ظهور اینگونه دانشمندان این است که زبان «عرب» و ادب همچون دریای بی کرانی در اندلس توسعه یافته و صدها سال در میان آنان متداول بوده است تا روزگاری که بعلت غلبهٔ مسیحیت دوران پراکندگی و آوارگی از وطن فرا میرسد و مردم از آموختن اینگونه علوم روگردان میشوند و عمران و تمدن نقصان می‌پذیرد و به همین سبب وضع کلیهٔ صنایع دچار انحطاط و نقصان میشود و ملکهٔ زبان نیز در میان آنان آن چنان تنزل می‌یابد که به مرحلهٔ ابتذال و پستی میرسد و از آخرین ادیبان فصیح ایشان که در آنروزگار شهرت داشته‌اند میتوان

---

۱ ـ قسطلی (بفتح ق و ط) ابوعمراحمدبن محمدبن دراج قسطلی (متولد قسطله یکی از شهرهای ساحلی پرتقال که‌امروزآنرا Custro Marin مینامند) در اندلس از شاعران ومحققان نامی بشمار میرود. قسطلی در سال ۳۴۷ھ (۹۵۸ م) متولد شده و در ۴۲۱ ھ (۱۰۳۰ م) در گذشته است. (ازحاشیهٔ دسلان).

صالح ابن شریف[۱] و مالك ابن مرحل[۲] را نام برد و آنان از شاگردان طبقهٔ شاعران اشبیلیه[۳] بودند که سبك ایشان درسبته[۴] بنیان نهاده شده بود و هم از کاتبان دولت بنی‌احمر به شمار میرفتند که در آغاز تأسیس دولت بخدمت دبیری گماشته شده بودند.

واندلس پاره‌های جگر (بهترین ادیبان) خویش از اهل این کشور را بسبب مهاجرت آنان به افریقیه ازدست‌داد. آنها ازاشبیلیه به‌سبته‌وازخاور اندلس به‌افریقیه پناهنده شدند و دیری نگذشت که این ادیبان و دانشمندان منقرض گردیدندو سند تعلیم آنان در علوم لسانی قطع شد، زیرا پذیرفتن تعلیم ملکهٔ مزبور برای مردم افریقیه‌دشوار بودوازاینرو که بدلهجه بودندو ناشیوائی زبان بربری در آنان رسوخ یافته‌بودواین وضع‌چنانکه درفصول گذشته یاد کردیم بافرا گرفتن ملکهٔ زبان‌عربی فصیح منافات داشت. اماپس ازچندی باردیگر ملکهٔ زبان عربی دراندلس برهمان شیوهٔ دیرین تجدید شد و در آن کشور شاعرانی چون ابن‌شبرین[۵] وابن جابر[۶] و ابن الجیاب[۷] وطبقه‌ای که از سبك آنان پیروی میکردند پدید آمدند وآنگاه ابراهیم ساحلی طویجن[۸] و طبقهٔ او ظهور کرد و پس از آن طبقهٔ ابن‌خطیب در

---

۱ ـ ابوالبقا صالح‌ابن شریف ادیب وشاعر معروف در رنده متولد شده است (رجوع بحاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۳۵۶ و نفح‌الطیب شود.). ۲ ـ مالك‌بن عبدالرحمن‌ابن‌مرحل مؤلف چندین کتاب در لغت و شعر وغیره. وی درمالقه «مالگا» بسال ۶۰۴هـ(۱۲۰۸ ـ ۱۲۰۷م) متولد شده و درغرناطه بسال ۶۹۹هـ (۱۳۰۰ ـ ۱۲۹۹م) درگذشته است. ویرا بدان سبب که خانوادهٔ وی در مهاجرت بزرگ مردم اندلس به سبته سفر کرده و درآنجا مستقر شدند سبتی نیز مینامند و در سالهای ۶۷۵ و ۶۸۶هـ در دربار سلطان ابویوسف بن عبدالحق پادشاه مرینی راه‌یافته بوده است. (حاشیهٔ دسلان ج ۳ صفحهٔ ۳۵۷). ۳ ـ منسوب به Seville ۴ ـ Ceuta ۵ ـ این‌کلمه درچاپهای مختلف بصور: سیرین، صرین، سیرن و بشرین آمده‌است، ولی صحیح شبرین است و چنانکه‌دسلان مینویسد: ابوبکر محمدبن شبرین متولد سبته و نزیل غرناطه یکی از استادانی بود که «ابن‌جزی» فراهم‌آورندهٔ سفر نامهٔ ابن بطوطه نزد وی تحصیل کرده است ـ حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۳۵۷ بنقل از نفح‌الطیب ج ۱ ص ۱۰۴ ۶ ـ چند تن ازادبای اندلس مکنی به‌ابن جابر بوده‌اند و معلوم نیست منظور ابن‌خلدون کدام یك‌ازآنان است. ۷ـ ابوالحسن علی‌بن‌جیاب‌ادیب معروف بسال ۶۶۳هـ (۱۲۶۵ ـ ۱۲۶۴م) درغرناطه متولد شدودر سال ۷۴۹هـ(۱۴۴۹ ـ ۱۳۴۸م) درگذشت. ۸ ـ ابراهیم بن‌محمد ساحلی طویجن مکنی‌به ابواسحق منتسب بیکی از خانواده‌های معتبر غرناطه «Grenade» بود وی بعلت دینداری وپرهیزگاری ومعلومات وسیع واستعداد وقابلیت درشعر بپایهٔ بلندی نائل آمد در سال ۷۲۴ بحج‌رفت واز آنجا بسودان سفرکرد و مورداحترام و پذیرائی سلطان←

روزگار ما شهرت یافت و از سبك آنان پیروی میکرد و در نتیجهٔ سعایت دشمنانی که‌داشت‌شهید شد و اودر ملکهٔ زبان عرب قدرت وصف ناپذیری داشت‌وشاگردانش شیوهٔ وی را پیروی کردند.

و خلاصه اهمیت این ملکه در اندلس بیشتر و آموختن آن آسانتر ومیسرتر است ازاینرو که مردم آن کشور چنانکه یاد کردیم هم اکنون نیز در دانش‌های زبان و ادب ممارست می کنند و در محافظت دانش‌های مزبور و سند تعلیم آنها می‌کوشند. و بدان سبب که عجمی زبانان بدلهجه و کسانی که ملکهٔ زبان عربی (مضری) آنان فاسد شده است تنها گروهی هستند که از خارج بدین کشور می آیند وعدم فصاحت آنان ریشه‌ای در زبان مردم اندلس ندارد و بربرها در این ساحل اهل آنجا هستند وزبانشان زبان آن ناحیه است مگر تنها در شهرها که[1] این قوم بزبان محلی بربری تکلم‌می کنندوازاینرو برخلاف مردم اندلس که بسهولت‌ملکهٔ زبان عرب را فرا میگیرند آموختن این ملکه برای آنان دشوار است.

وضع مردم مشرق[2] در روزگار امویان و عباسیان نیز از این نظر مانند اهالی اندلس‌بودو ملکهٔ زبان عرب را در نهایت مهارت و بطور کامل فرامیگرفتند چه آنان در آن روزگار جز در مواردقلیلی از آمیزش با عجمی زبانان دور بودند و بدین سبب ملکهٔ زبان عرب در آن دوران در میان آنان استوار تر بود و گروه بیشتری از شاعران و نویسندگان بزرگ در سرزمین آنان ظهور کرده بودند از

→ آن کشور قرارگرفت و درآن سرزمین‌اقامت گزید ودرسال ۷۴۷ هجری (۱۳۴۶ میلادی) در شهر تنبکتو Tenboktou درگذشت. درچاپهای مصر و بیروت طویجن بغلط طریحی است. (از دسلان).

۱ در عصر ابن‌خلدون اهالی الجزیره و قسمت وسیعی از مراکش بزبان بربر سخن میگفتند و در شهرهای بزرگ و قسمت شمالی صحرای افریقا زبان عربی رواج نداشت، ولی هم اکنون عربی در ایالت ، اران «oran» و در کلیهٔ‌ایالات الجزیره و کشور مراکش جانشین زبان بربر شده است . و زبان بربر فقط در مرکز و قسمت جنوبی صحرای افریقا متداول است‌که اقوام «Toucregs» در نواحی کوهستانی بدان تکلم می‌کنند از قبیل دوقسمت «Kalylie» سلسله جبال اطلس «Atlas» و «Aouras» و نواحی کوهستانی تونس و ایالت Sous و بعضی نواحی مجزا . (از حاشیهٔ دسلان ص ۳۵۸ ج ۳).

۲ـ درنسخهٔ خطی «ینی‌جامع» بجای «مشرق» «اندلس» است وبیشك‌غلط میباشد.

اینرو که اقوام بسیاری از تازیان و فرزندانشان در مشرق میزیستند.

برای اثبات این امر باید کتاب اغانی را مورد مطالعه قرار داد که مشتمل بر آثار نظم و نثرایشان است، آنوقت در خواهیم یافت که کتاب مزبور بمنزلهٔ مجموعهٔ آثار ودیوان عرب است چنانکه‌در آن لغت و تاریخ و جنگها و مذهب و قومیت و سیرپیامبر (ص) و آثار خلفا و اشعار وغنا (موسیقی) و دیگر احوال و کیفیات عرب گرد آمده است.

و ازاینرو هیچ کتابی برای شناختن احوال عرب از آن جامع‌تر نیست. و ملکهٔ زبان عربی‌درمشرق هنگام فرمانروائی دو دولت (امویان و عباسیان) همچنان استحکام می‌یافت وچه بسا که از روزگارجاهلیت بلیغ‌تر بود (چنانکه یاد خواهیم کرد) تا دوران پریشانی و نابسامانی عرب فرا رسید و آثار زبانشان محو گردید و سخنشان تباه شد و فرمانروائی و دولت‌های آن قوم سپری گردید و حکومت و کشورداری بملت‌های غیر عرب انتقال یافت و این اوضاع در دوران دولت دیلم و سلجوقی پدید آمد که عجمان با مردم شهرهای بزرگ در آمیختند [وبر عربان فزونی یافتند و در نتیجه زبان آنان در روی زمین انتشار یافت وعدم فصاحت در میان مردم شهرهای کوچك و بزرگ مستولی شد][1] چنان که از زبان عربی وملکهٔ آن دور شدند ومتعلمان زبان مزبور از فراگرفتن آن عاجز آمدند. و در این روزگار زبان عرب را در فنون نظم و نثر گرفتار این سرنوشت و ابتذال می‌یابیم هرچند ازلحاظ کمیت آثار فراوانی مشاهده میشود وخدا آنچه‌میخواهد می آفریند و اختیار می کند[2].

---

۱ ـ در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» وچاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ ـ اشاره به: ربك یخلق مایشاء و یختار، س، ۲۸ (قصص) ـ آ، ۶۶ در چاپهای مصر وبیروت‌پس‌از آیهٔ مزبور چنین‌است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق‌به‌اوست پروردگاری جزاونیست.

فصل ٤٥

در تقسیم سخن به دو فن نظم و نثر

باید دانست که زبان عرب و سخن ایشان منقسم بر دو فن است:

یکی شعر منظوم که عبارت از سخن موزون و دارای قافیه است بدین معنی که کلیهٔ اوزان یك شعر دارای یك روی باشند که آنرا قافیه می نامند. و دیگری نثر و آن سخن غیر موزون است و هر یك از دوفن یاد کرده مشتمل بر فنون و شیوه‌های گوناگونی در سخن میباشد.

چنانکه شعر دارای اقسام: مدح و هجو[1] و رثاست و نثر یا مسجع است و آن سخنی است که آنرا بصورت پاره‌های مختلف در می‌آورند و ملتزم می‌شوند در هر دو کلمهٔ آن یك قافیه باشد که آنرا سجع[2] مینامند.

و یا مرسل (آزاد) است و آن نوعی است که سخن در آن کاملا آزاد است و به اجزائی تقسیم نمیشود، بلکه بی‌مقید کردن آن بقافیه یاقید دیگر سخن را کاملا رهامی کنند. و این گونه نثر در خطبه‌ها و دعاها و هنگام تشویق و تهدید جمهور مردم بکار میرود.

و اما قرآن هر چند از نوع سخن منثور بشمار میرود، ولی از هر دوصفت یاد کرده خارج است و نه آنرا بطور مطلق مرسل و نه مسجع مینامند، بلکه آیات از هم جداشده‌ای است که به‌مقطعهائی منتهی می‌شوند و ذوق بپایان سخن در آن مقاطع گواهی میدهد سپس سخن به آیهٔ دیگر بعداز آن بازمیگردد و بی التزام حرفی که سجع یا قافیه باشدو باره آورده میشود.

و این معنی گفتار خدای تعالی است: خدافرستاد بهترین سخن‌را کتابی متشابه

---

۱ - شجاعت نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» وچاپ «پ».

۲- سجع عبارت ازتوافق دو فاصلهٔ نثر بر یك حرف درآخرجمله است. (ازتعریفات جرجانی).

مثانی[۱] که پوست‌های آنانکه از پروردگارشان میترسند از آن میلرزد[۲] وفرمود: بتحقیق آیات را تفصیل دادیم[۳].

و آخر آیات را در قرآن فواصل مینامند، زیرا سجع نیستند وآنچه را در سجع ملتزم می‌شوند در آنها لازم گرفته نشده است و قافیه نیز نیستند، بلکه بسبب آنچه یاد کردیم بر کلیهٔ آیات قرآن عموماً مثانی اطلاق شده و بعنوان غلبه به ام‌القرآن[۴] اختصاص یافته است مانند نجم که بطور غلبه بر ثریا اطلاق میشود و بهمین سبب آنرا سبع‌المثانی[۵] نامیده‌اند. و این گفتار مارا با گفته‌های مفسران در وجه نامیدن آنها به مثانی مقابله کن آنوقت حقیقت گواهی خواهدداد که گفتارما ترجیح دارد.

و باید دانست که برای هریك ازاین فنون اسلوبهائی است که در نزد اهل آنها بهمان فن اختصاص دارد و برای فن دیگر شایسته نیست و در آن بکار نمیرود مانند غزل «نسیب» که مختص بشعر است و سپاس و دعا که به خطبه‌ها اختصاص دارد و دعائی که مخصوص مخاطبات است و مانند اینها. و متأخران شیوه‌ها و مقتضیات شعری را در نثر بکار میبرند از قبیل: سجع بسیار و التزام قافیه. و مقدم‌داشتن غزل «نسیب» درآغازمقاصد. و بنابراین چنین نثری اگر نیك در آن بیندیشم از باب شعر وفن آن است که بجزوزن هیچ تفاوتی میان آن و شعر نیست و نویسندگان متأخر باین شیوه همچنان ادامه میدهند و آنرا در نامه‌های سلطانی (دولتی ـ رسمی) بکار میبرند و استعمال نثر را منحصر بهمین فن کرده و آنرا

---

۱ ـ مثانی: آیات قرآن (اقرب‌الموارد). ترانه و دوبیتی مثانی قرآن است لاقتران آیةالرحمه بآیةالعذاب یا آنچه از قرآن مکرر است یا سورهٔ فاتحه یا سورهٔ بقره یا براءة یا هرسوره‌ای که کم از سوره‌های طوال و متین وزاید از سوره‌های مفصل باشد. (رجوع به منتهی‌الارب شود).

۲ ـ الله نزل احسن‌الحدیث کتاباًمتشابهاًمثانی تقشعرمنه جلود الذین یخشون ربهم. س ۳۹ (الزمر). آ: ۲۳.

۳ ـ قدفصلناالایات. س: ۶ (الانعام) آ: ۹۷ و ۹۸

۴ ـ ام‌القرآن: سورهٔ فاتحه. یا آیات محکمات ازآیات احکام. (منتهی‌الارب).

۵ ـ سبع‌المثانی: سورهٔ فاتحه. بدان‌جهت که هفت آیه است یا هفت سورهٔ طوال از «بقره» تا «توبه». (ازمنتهی‌الارب).

پسندیده و اسلوبهای دیگر را بدان در آمیخته‌اند. و نثر مرسل (آزاد) را ترک کرده وازیاد برده‌اند واین شیوه بویژه درمیان مردم مشرق متداول‌است ومخاطبه‌های سلطانی (دولتی ـ رسمی) رادراین روزگار کاتبان غافل براین اسلوب که بدان اشاره کردیم مینویسند در صورتیکه این اسلوب از لحاظ بلاغت درست نیست. چه در بلاغت تطبیق سخن بر مقتضای حال بر حسب احوال شنونده و گوینده در نظر گرفته می‌شود.

و این‌فن منثور باقافیه را متأخران با شیوه‌های شعری در آمیخته‌اند و لازم است نامه‌های سلطانی(دولتی ـ رسمی) از آن فن‌منزه شود،زیرا در شیوه‌های‌شعری رواست که فصاحت و چرب زبانی و آمیختن جد به هزل و اطناب در اوصاف و آوردن امثال و تشبیهات و استعارات بسیار بکار برند در صورتیکه ضرورت ایجاب نمیکند این شیوه‌هارا در نامه‌های رسمی استعمال کنند. همچنین التزام قافیه نیز از اصول فصاحت و آرایش سخن است و حال آنکه شکوه کشورداری و سلطنت و فرمانهای سلاطین بجمهور مردم در تشویق و تهدید منافی این شیوه‌هاست ؛ بلکه روش پسندیده درنامه‌های سلطانی (رسمی‌ـدولتی) اسلوب آزاد (مرسل) است یعنی سخن را باید از قیودی مانند: سجع مگر در موارد قلیل و آنجا که ملکه بی هیچ تکلفی (بطور طبیعی) بدان کشانده می‌شود آزاد کرد و آنگاه باید حق سخن‌را از لحاظ مطابقت آن بامقتضای حال ادا کرد چه مقامات سخن گوناگون است[1] وهر مقامی را اسلوب خاصی است از قبیل اطناب[2] و ایجاز [3] یا حذف و اثبات یا تصریح یا اشاره یا کنایه [4] و استعاره[5]، ولی تنظیم‌نامه‌های سلطانی «رسمی ـ دولتی» بسبکی

---

۱ ـ هرسخن‌جائی وهرنکته‌مکانی‌دارد. ۲ـ ادای مقصودبعبارتی‌بیش‌ازمتعارف. (تعریفات‌جرجانی).
۳ ـ ادای مقصود بکمتر از عبارت متعارف (تعریفات). ۴ـ تعبیر کردن‌ازچیزی است لفظاً یا معناًبلفظی‌غیر صریح در دلالت بر آن بمنظور اغراضی‌مانندابهام برشنونده مانندجاءفلان. یا بمنظور نوعی فصاحت چون: پردلی‌که‌کنایه از شجاعت،ودرازدستی‌که‌کنایه ازتسلط ومانند اینهاست. (ترجمه با تصرف از تعریفات). ۵ ـ ادعای معنی حقیقت‌در چیز است برای مبالغه در شبیه با طرح ذکر مشبه چنانکه گویند: شیری را دیدم واز آن مرد شجاع اراده‌کنند ... (از تعریفات).

که مطابق شیوه‌های شعری باشد ناپسند و مذموم است و آنچه مردم این عصر را بدین شیوه وا داشته نفوذ و استیلای عجمه بر زبان ایشان است و بهمین سبب نمی‌توانند حق سخن را در مطابقت آن با مقتضای حال ادا کنند و بالنتیجه از سخن مرسل (آزاد) بسبب دوری غایت آن در بلاغت و وسعت شئون (مختلف آن) عاجزاند زیرا بیش از حد دور از بلاغت میباشند و باین سخن مسجع دلبسته میشوند و نقایص خود را در تطبیق سخن با مقصود و مقتضای حال از راه تلفیق سخنان مسجع می‌پوشانند و با مقداری از آرایش و سجع و القاب و عناوین سخن خویش را اصلاح میکنند و از دیگر امور غفلت میورزند و بیشتر کسانی که بدین روش گرائیده و در تمام اقسام سخن خود مبالغه وار آنرا بکار برده‌اند نویسندگان و شعرای مشرق در این دوران‌اند. حتی ایشان باعراب و تصریف کلمات نیز خلل وارد می آورند هنگامی که بخواهند آنها را در تجنیس یا مطابقه‌ای بکار برند که با تصریف یا اعراب سازگار نباشد و اگر ببینند با لطمه رسیدن به اعراب کلمه‌ها و تصریف آنها جناس درست میشود این نوع جناس را ترجیح میدهند و اعراب را رها میکنند و اساس کلمه را تباه میسازند بامید اینکه به جناس برخورد. اگر خواننده در این باره بیندیشد و گفتاری را که در این موضوع مقدم داشتیم بدقت بخواند بصحت سخنان ما آگاه میشود. و خدا توفیق دهندهٔ آدمی است.[1]

فصل ۴۶

در اینکه بندرت ممکن است کسی در هر دو فن نظم و نثر مهارت یابد

و سبب آن این است که (چنانکه بیان کردیم) سخن گفتن را ملکه‌ای است که هرگاه نخست ملکهٔ دیگری جای آنرا بگیرد آنوقت از تکمیل ملکه‌ای که

1 - در چهاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: و خدا توفیق دهندهٔ آدمی براه راست بفضل وکرم خود میباشد و خدای دانا تعالی‌تر است.

بعداً بدان میرسد عاجز میماند، زیرا قبول وحصول ملکات درطبایع آسان‌تر است، هنگامی که برفطرت نخستین باشندوهر گاه ملکهٔ دیگری بر آن سبقت جوید آنوقت مادهٔ پذیرنده آن را منازع خواهد بود و به کشمکش بر خواهد خاست و مانعی برای سرعت قبول آن بشمار خواهد رفت و در نتیجه تعارض روی خواهد داد و کارتکمیل ملکهٔدوم دشوارخواهد شدواین وضع درهمهٔ ملکه‌های صناعی(آموختنی) بر اطلاق وجود دارد و ما درجای خود بهمین گونه برهان در بارهٔ آن استدلال کردیم و بایدآنرا درلغات هم در نظر گرفت چه لغت از ملکه‌های زبان است و بمنزلهٔ صناعت میباشد و باید کسانی را که ازنخست دارای کمابیش عجمه بوده‌اند در نظر گرفت که‌چگونه همیشه آن را با عجز فرومی گذارند. و ازاینرو ایرانی نژادی که قبلا زبان فارسی را آموخته‌باشد بر ملکهٔ زبان عربی استیلا نمی‌یابد و همواره‌آن راباعجز فرومی گذاردهرچندآنرا بیاموزد وتعلیم دهد. همچنین بربرها ورومی‌ها و فرنگی‌ها نیز مانند ایرانی‌ها هستند و کمتر ممکن است کسی‌از آنان ملکهٔ زبان عربی را به‌استواری فراگیرد. و تنها علت آن این است که ملکهٔ زبان دیگری در آنان بر ملکهٔ عربی سبقت جسته است بحدیکه اگر طالب دانشی از متکلمان این زبانها بخواهد دانش را در میان عربی زبانان و از کتب ایشان فرا- گیرد، در آن فرو خواهد ماند و بهدف نهایی خود نخواهد رسید و تنها علت آن مربوط به زبان میباشد. و ما درفصول گذشته یاد کردیم که زبانها و لغات همانند صنایع‌اند و باز در فصول دیگری گفتم که ملکه‌های صنایع با هم راست نمی‌آیندو اگر کسی نخست در ملکهٔ یك صناعت مهارت یابد کمتر ممکن است در صناعت دیگری هم ماهر شود یا تا سرحد نهائی آن برسد. وخدا شما وآنچه را میسازید بیافرید[۱].

۱ ـ والله خلقکم وما تعملون. س: ۳۷ «الصافات» آ: ۹۴ ـ دسلان آیه را از عبارات ابن‌خلدون تصور کرده و «ماتعملون» را «ماتعلمون» خوانده و«ما» را نفی دانسته وجمله را چنین ترجمه‌کرده است: خدا شما را آفرید و شماآنرا نمیدانسته‌اید.

فصل ۴۷

در صناعت شعر و شیوهٔ آموختن آن

این فن از فنون سخن عرب و در نزد آنان موسوم بشعراست. شعر در دیگر زبانها نیز یافت میشود، ولی ما هم اکنون دربارهٔ شعری که بزبان عرب اختصاص دارد، گفتگو میکنیم. هرچند ممکن است مردمی که بزبانهای دیگر تکلم میکنند نیز شعر را وسیلهٔ تعبیر مقاصد خویش بیابند. و اگر جز این باشدبدان سبب است که هرزبانی را در شیوهٔ بلاغت احکام و قواعد خاصی است و شعر در زبان عرب دارای غایتی غریب ومقصدی عزیزاست چه عبارت ازسخنی‌است که به‌قطعه‌های هم‌وزن تجزیه میشود و این قطعه‌ها در حرف آخر یکی هستند و هر یك از آنها را بیت مینامند وحرف آخر را که در همهٔ بیتها یکسان است روی و قافیه میخوانند. و مجموعهٔ بیتها را تا پایان سخن قصیده وکلمه میگویند و ترکیبات هربیتی ازیك قصیده بتنهائی افادهٔ معنی میکند چنانکه گوئی سخن مستقلی است و به‌ابیات پیشین وپسین خود وابسته نیست وهر گاه بتنهائی آنرا بخوانند در موضوع خود از قبیل: مدح یا تغزل[1] یارثاءکامل خواهد بود از اینرو شاعر میکوشد هر بیت را آنچنان بسراید که در افادهٔ معنی مستقل باشد و آنگاه در بیت دیگر باز سخن دیگری‌در همین زمینه میسراید و برای بیرون شدن از فن و مقصودی بفن و مقصود دیگر استطراد[2] میکند یعنی بدانسان در مقصود معانی نخست زمینه چینی میکند تا با مقصود دوم متناسب باشد و سخن را ازتنافر دور میدارد چنانکه از تغزل به مدح و از وصف فلات و اطلال و دمن به وصف سواران یا اسب یا صورت خیالی معشوق

---

۱ ـ در چاپ پاریس: نسیب ودر چاپهای دیگر تشبیب است و دو کلمهٔ مترادف تغزل میباشند. بدین معنی‌که شاعردرآغاز قصیده بوصف ایام‌جوانی و سرگرمیهای‌آن روزگار ومحاسن وزیبائی‌های معشوق بپردازد.

۲ـ استطراد. راندن سخن برشیوه‌ای است که از آن‌سخن دیگری لازم‌آید نه بالذات بلکه‌بعرض. (از اقرب‌الموارد).

استطراد میکند و یا از وصف ممدوح بوصف طایفه ولشکریان او باز میگردد. و از شکایت و شکیبایی در رثاء، به‌شمردن محاسن مرده و گریستن بروی و مانداینگونه مضامین میگراید و هم آهنگی کلیهٔ ابیات قصیده را از لحاظ وزن مراعات میکند تا مبادا طبع وی سهل انگاری کند و ازوزن خاص آن قصیده خارج شود و بوزنی که با آن نزدیك است بگرایدچه بسبب نزدیکی برخی از اوزان بیکدیگر گاهی‌این امر بر بسیاری از مردم مشتبه میشود.و این موازین دارای شرایط و احکامی‌هستند که در علم عروض آنها را یاد کرده‌اند. و عرب در فن شعر هر وزنی را که باطبع ساز گار بوده بکار نبرده است، بلکه اوزان‌خاصی را درفن شعر بر گزیده‌است و آنها را صاحبان این‌صناعت بحور مینامند و همه را درپانزده بحر منحصر کرده‌اند و وجه انحصار مزبور این است که اهل‌فن شعر آنچه آثار نظم ازعرب یافته‌اند خارج از بحور ۱۵ گانه نبوده است و در اوزان طبیعی دیگر شعری ازعرب نیافته‌اند.

و باید دانست که فن شعر از میان‌اقسام سخن در میان تازیان منزلتی شریف داشته است و بهمین سبب شعر را دیوان علم و اخبار و گواه صواب و خطای خود قرار داده‌اند و آنرا بمنزلهٔ مأخذ واصلی میدانند که دربسیاری از علوم وحکمت‌های خود بدان رجوع میکنند وملکهٔ شعردرمیان ایشان مانند همهٔ ملکات مستحکم واستوار بوده است.

وکلیهٔ ملکات لسانی بطریق صناعت (آموختن) و ممارست در سخنانی که در آن زبان‌هست می‌آید و باید ممارست‌را آنقدر ادامه داد تادر آن ملکه همانندهایی حاصل آید و برای کسانی که بخواهند ملکهٔ شعر را بطور صناعی از متأخران بیاموزند فن مزبور از دیگر فنون سخن دشوارتراست، زیرا هر بیتی باید بخودی خود استقلال داشته باشد و بتوان آنرا از لحاظ مقصود، کلام تامی شمرد وسزاباشد جداگانه و بتنهائی آنرا یاد کرد و از اینرو در این ملکه باید نوعی باریك بینی‌و تلطف وجود داشته باشد تا شاعر بتواند سخن شعری را در قالبهائی که در هرشیوهٔ

شعر عرب معروف است فروریزد و آنرا بخودی خود نمودار سازد، و آنگاه یکایك ابیات دیگر را برهمین شیوه بسراید وفنون وافی بمقصودش را تمام می کند. وسپس برحسب اختلاف مضامین و شیوه‌هائی که در قصیده باید مراعات شود ابیات را آنچنان بدنبال هم بیاورد که تناسب آنها کاملا محفوظ باشد.

و بعلت دشواری مقصدو غرابت‌فن شعر آن را از لحاظ مهارت در اسلوبهای شعری و تشحیذ اندیشه‌ها در قالبریزی سخن، بمنزلهٔ محك قریحه‌ها میدانستند و برای سرودن شعر تنها ملکهٔ سخن عربی کافی نیست، بلکه شاعر بویژه باید دارای تلطف و کوشش در رعایت اسلوبهای خاصی باشد که عرب بدانها اختصاص یافته و آنها را در شعر بکار برده‌است، و ما در اینجا مدلول لفظ[1] اسلوب (سبك) را درنزد صاحبان این صناعت و آنچه را دراطلاقشان بدان اراده می کنند یادمی کنیم:

باید دانست که اسلوب همچون نوردی است که ترکیب‌ها را بر آن‌میبافندیا مانندقالبی است که سخن‌را در آن‌قالبریزی میکنند. و نبایدتصور کرد که‌دراسلوب دلالت سخن‌را براصل معنی که مربوط‌باعراب(نحو) است‌در نظرمیگیرند. یا به‌دلالت سخن بر کمال معنی که از خواص ترکیبات مربوط بعلم‌بلاغت و بیان است توجه میکنند، یاوزن شعر را برحسب استعمالات عرب مورد دقت قرارمیدهند که مربوط به‌علم عروض است وبنابراین سه دانش یاد کرده بهیچرو مربوط باین فن شعر نیست بکه اسلوب شعر عبارت از صورتی ذهنی است مخصوص ترکیب‌های منظوم وکلی باعتبار انطباق آن بر هر ترکیب خاصی و ذهن این صورت را از عین یا ذات ترکیبها منتزع میکند و آنرا مانند قالب یا نوردی بخیال میسپرد سپس ترکیباتی راکه در نزد عرب‌از لحاظ اعراب‌و بیان صحیح است برمیگزیند وآنها را ببهترین ترتیبی قالبریزی میکند همچنانکه بنّا به قالب‌گیری میپردازد یا

---

۱ - در چاپ «پ» مدلول لفظةالاسلوب و در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» مدلول الاسلوب و درچاپهای مصر و بیروت سلوك‌الاسلوب است.

بافنده پارچه را بر نورد میپیچد تا رفته رفته در نتیجهٔ حصول ترکیب‌های وافی بمقصود قالب ذهن توسعه می‌یابد و از لحاظ ملکهٔ زبان عربی، بر صورت صحیحی که در آن هست منطبق میگردد. چنانکه هر یك از فنون کلام دارای اسلوبهای خاصی است و این اسلوبها در آن بشیوه‌های گوناگون جلوه گر میشود مانند اینکه پرسش از آثار منزل خراب درشعر گاهی از راه خطاب کردن به آثار مزبور است بدینسان:

ای خانه «میة» که در بالای کوه و سپس در تکیه گاه آن واقع شده‌ای؟[1]

و گاهی بشیوهٔ این‌است که شاعر از همراهان خود در خواست میکند بایستند و از خانهٔ ویرانه بپرسند چون:

بایستید از خانه‌ای که ساکنان آن با شتاب سفر کرده‌اند بپرسیم[2].

یا اینکه شاعر از همراهان خود میطلبد که بر آثار منزل ویران بگریند بدینسان:

بایستید! از بیاد آوردن یار و دیار «ویرانهٔ» وی، گریستن آغاز کنیم[3].

یا مخاطب نا معلومی را به پرستش وامیدارد تا پاسخ بشنود مانند:

آیا پرسش نکردی تا آثار خرابه بتو خبر دهد؟[4]

و مانند درود گفتن به نشانه‌های منزل ویران بدین شیوه که شاعرمخاطب نامعلومی را به درود گفتن امر کند چون:

بخانه‌هائی که در سوی عزل[5] «واقع است» درود بفرست[6].

یا نشانه‌های خانهٔ ویرانه رابه بارندگی‌و سیرابی «آبادانی» دعا کندچون:

ابر خروشان بارنده‌ای نشانه‌های خانهٔ ویرانهٔ ایشان را سیراب کند و در-

---

۱ - یادار میته بالعلیاء فالسند. ۲ - قفانسئل‌الدارالتی خفا‌اهلها. ۳- قفانبك من‌ذکری حبیب و منزل. ۴ - الم‌تسأل‌فتخبرك‌الرسوم؟ ۵ - عزل : چشمه‌ای میان بصره و یمن است. ۶ - حی‌الدیاربجانب‌العزل.

آغوش توانگری و ناز و نعمت جای گیرند.[1]

یا بارندگی را برای نشانه‌های خانهٔ ویرانه از برق درخواست کند مانند:

ای برق! بر فراز خانه‌ای که در ابرق[2] است پدید آی. و ابر را بر آن خانه آنچنان بران که شتربان شتران را با سرود میراند[3].

و مانند اینکه هنگام حادثهٔ مصیبت‌بار شاعر مرثیه گوی از دیگران درخواست گریستن میکند چون:

چنین است که باید این امر را بزرگ شمرد و این پیش‌آمد را اندوهبار دانست و برای دیده‌ای که اشکبار نشود هیچ بهانه‌ای نیست[4].

یا حادثه‌ای را بزرگ جلوه میدهد بدینسان:

آیا دیدی چه کسی را بر روی تخته‌ها «تابوت» «بگورستان» بردند؟

[آیا دیدی چگونه شمع محفل خاموش شد؟][5]

یا شاعر بعلت فقدان عزیزی موجودات بیروح جهان را در مصیبت شرکت می‌دهد مانند:

سبزه زارهای خرم! دیگر شما را نگهبان وچراننده‌ای نیست، زیرا چنگال مرگ آن‌مرد جنگی و دلاور را در ربود[6]. یا جماداتی را که در مرگ عزیز شاعر مصیبت‌زده نشده‌اند مخاطب قرار میدهد و بانکار عمل آنها آغاز می کند، چنانکه خارجیة گوید:

ای درخت خابورچگونه ترا پربرگ «و سرسبز» می‌بینیم؟ گویا تو برمرگ

---

۱ - اسقی‌طلولهم‌اجش‌هزیم- وغدت علیهم نضرة ونعیم ۲- ابرق (بفتح‌همزه وراء) منزلی‌ازبنی- عمروبن ربیعه (لغت‌نامهٔ دهخدا). ۳ - یا برق طالع منزلا بالابرق - واحدالسحاب لهاحداء- الابنق. در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» و چاپ «ك» اینق و در چاپ «پ» و نسخهٔ دیگر انیق است. ۴ - کذا فلیجل الخطب و لیفدح‌الامر - و لیس لعین لم یفض ماؤها عذر ۵ - از نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» وچاپ «پ» و اصل بیت این‌است: ارأیت من حملوا علی‌الاعواد - [ارأیت‌کیف خبا ضیاءالنادی]. ۶ - منابت‌العشب‌لاحام ولاراع - مضی‌الردی بطویل الرمح والباع.

ابن‌طریف زاری نکرده‌ای.[1]

یا تهنیت گفتن بر مغلوب و دشمن کسی که در گذشته است چون از زیر بار فشار و سختگیری وی آزاد شده است مانند:

خاندان ربیعة بن نزار! دیگر نیزه‌ها را بر زمین گذارید، زیرا [چنگال] مرگ، دشمن پیکار جوی شما را در ربود.[2]

و بسیاری از اینگونه شیوه‌ها که در دیگر فنون و اسلوبهای سخن یافت میشود و ترکیباتی که در اسلوب شعر تشکیل میابند ممکن است بوسیلهٔ جمله یا غیر جمله باشند و جمله‌ها گاه انشائی هستند و گاه خبری و زمانی اسمی و هنگامی فعلی. ممکن است جمله‌ها تابع یکدیگر باشند یا نباشند[3] در مواردی جمله‌ها «از لحاظ معنی» با هم سازگاراند ودر موارد دیگر ناسازگار. گاهی ممکن است جمله‌ها مجزا و گاه پیوسته باشند. اینها همه بر حسب چگونگی ترکیبات در کلام عربی و بازشناختن محل هر کلمه نسبت بدیگریست که در نتیجهٔ استفاده ازممارست وتمرین در اشعار بدانها پی میبریم و بسبب این ممارست قالب کلی مجردی از ترکیباتی معین درذهن نقش می‌بندد و این قالب بر همهٔ آنها منطبق میشود چه فراهم آورندهٔ سخن مانند بنّا یا بافنده است و صورت ذهنی منطبق شونده همچون قالبی است که بنّا ساختمان را در آن بنیان می‌نهد یا چون نوردی است که بافنده پارچه را بر آن میبافد و از اینرو اگر بنّا از قالب و بافنده از نورد خارج شوند بکار آنها تباهی راه خواهد یافت و نباید تصور کرد که شناختن قوانین و اصول بلاغت برای این منظور کافی‌است، زیرا ما می گوییم که قوانین بلاغت عبارت ازقواعدی علمی‌وقیاسی هستند و تنها فایدهٔ آنها این‌است که بکار بردن ترکیبات را بر هیئت مخصوص

---

۱ - ایا شجرالخابور مالك‌مورقا - كانك لم‌تجزع علی‌ابن طریف ۲- القالرماح ربیعةبن نزار- اودی‌الردی بقریعك‌المغوار. ۳- درمواردی جمله‌ها متفق‌اندو درموارد دیگر غیرمتفق. این عبارت بجای «ممکن است جمله‌هاتابع یکدیگر باشند» که در نسخهٔ خطی«ینی‌جامع» و چاپ «پ» آمده است، در چاپهای مصر وبیروت دیده میشود.

بقیاس‌جایز میشمرند، قیاس علمی‌صحیح مطردی[1] مانند قیاس قوانین‌اعراب (نحو).

لیکن این اسلوبهائی که ما در صدد بیان کردن آنها هستیم بهیچرو درشمار قیاس‌نیستند، بلکه‌آنها ازصورت یاهیئتی هستند که بسبب تتبع وپیجوئی ترکیبهای گوناگون از شعر عرب در نفس رسوخ میابند تا آنقدر بر زبان جاری شوند که صورت آنها استحکام پذیرد و در ذهن نقش بندد و از آنها استفاده کنند و در هر ترکیب شعری آنها راسرمشق قرار دهند و از ترکیبهای مزبور تقلید وپیروی کنند چنانکه این نکته را در بحث‌کلی سخن یاد کردیم ولی قوانین علمی اعراب (نحو) وبیان، این اسلوبها را بهیچرو تعلیم نمیدهند و گذشته ازاین همهٔ چیزهایی که از لحاظ قیاس سخن عرب و قوانین علمی صحیح میباشند مورد استعمال واقع نمیشوند، بلکه اقسام معروفی از این قیاسها درنزد عرب مستعمل هستند وآنانکه سخنان وقواعد ایشان را حفظ میکنند از آنها آگاه میباشند وصورت آنها درتحت آن قوانین قیاسی مندرج است پس هرگاه بدین شیوه و با این اسلوبهای ذهنی که بمنزلهٔ قالبهائی میباشند بشعر عرب توجه شود به ترکیبهای مستعمل آنها توجه خواهد شد نه به هرچه قیاس اقتضا کند. و بهمین سبب گفتیم آنچه سبب ایجاد این قالبها در ذهن میشود تنها حفظ کردن اشعار و سخنان عرب است و این قالبها همچنانکه‌در نظم هست در نثرهم یافت میشود، چه سخنان عرب درهر دوفن‌استعمال شده وآنهارا چه در نظم وچه‌در نثر بتفصیل آورده‌اند چنانکه درشعر اینگونه سخنان را در بیتهای موزون وقوافی‌مقید پدید می‌آورند واستقلال‌سخن‌را درهر بیت مراعات میکنند. و در نثر غالباً موازنه و تشابه میان جمله‌ها و عبارات را در نظر میگیرند وسخن را گاهی به سجع مقید میکنند و گاه آزاد میسازند و[قالبهای][2] هر یك از این انواع در زبان عرب معلوم است و درمیان آنان قالبهائی مستعمل است که

---

۱ - قیاس مطرد، یعنی قیاس عامی که در آن استثنا نباشد.

۱- ازنسخهٔ خطی «ینی جامع» وچاپ «پ».

فراهم آورندهٔ سخن بر اساس آنها تألیف خود را بنیان می‌نهد و تنها راهی که گویندگان وسخن سرایان‌را باین قالبها رهبری میکند این‌است که سخنان «فصیح» را بیاد سپرند تا از قالبهای‌معین جزئی‌در ذهن آنان قالبی کلی و مطلق منتزع گردد و در آن جایگیر شود و بمنزلهٔ نمونه‌ای قرار گیرد که در ساختن سخن از آن پیروی کنند همچنانکه بنّا ساختمان را بر قالب بنیان می‌نهد و بافنده پارچه را بر نورد می‌بافد.

و ازاینروست که فن‌سخن پردازی از اندیشه و نظر نحوی و بیانی و عروضی جداست و فنی مستقل بشمار می‌آید. البته مراعات قوانین دانشهای یاد کرده در سخنوری از شرایطی بشمار میرود که بی‌دانستن آنها سخن کمال نمی‌پذیرد. وهر-گاه در سخن همهٔ این صفات و خصوصیات حاصل آید بنوعی نظر و اندیشهٔ لطیف در این قالبها اختصاص می‌یابد قالبهائی که آنها را سبک‌های (اسالیب) سخن‌مینامند و برای آشنائی باین سبکها هیچ شیوه‌ای سودمند تر از حفظ کردن نظم و نثر نیست.

و اکنون که‌معنی‌اسلوب(سبك) روشن‌شد‌سزاست که برای شعر به‌حدیا‌رسمی [1] بپردازیم تا باهمهٔ صعوبتی که در این هدف هست حقیقت آن بر ما معلوم شود و بماهیت آن پی‌ببریم و هم یاد آورمیشویم که ما‌بچنین تعریفی در آثار دیگران دست نیافته‌ایم و هیچیك‌از متقدمان‌شعر را بدین شیوه تعریف نکرده‌اندچنانکه‌حد

۱- تعریف شیئی‌بذاتیات را حدگویند مانند تعریف انسان بحیوان ناطق بخلاف رسم که تعریف شیئی بعرضیات است چنانکه انسان را به ماشی و ضاحك‌تعریف کنندو هریك‌بر دوگونه است: تام وناقص حد تام آن است‌که از جنس و فصل قریب تشکیل‌یابد مانند تعریف انسان بحیوان ناطق و حد ناقص آن است‌که تنهاازفصل قریب و جنس بعیدترکیب‌شود چون تعریف انسان به ناطق یا به‌جسم ناطق، ورسم تام تعریفی است که از جنس قریب و خاصه تشکیل یابد چنانکه انسان را به حیوان ضاحك تعریف‌کنند ورسم ناقص آن است‌که تنها ازخاصه یاخاصه وجنس بعید تشکیل یابد مانند تعریف‌انسان به‌ضاحك یا به‌جسم ضاحك وبعرضیاتی‌که‌کلیهٔ آنهابحقیقت‌واحدی‌اختصاص‌داشته باشد چنانکه درتعریف انسان بگویند: روی دوپا راه میرودیا قامت‌راست دارد‌یا بالطبع خندان‌است ومانند اینها. (ازغیاث و تعریفات جرجانی).

عروضیان که میگویند: «شعر عبارت از سخنی موزون ومقفی است» برای شعری که ما در صدد شناساندن آنیم نه حد بشمار میرود و نه رسم وعروضیان در فن خویش تنها از این نظر بشعر مینگرند [که شمارهٔ حرف متحرك و ساکن ابیات آن پیاپی با هم موافق باشند و عروض[1] ابیات شعر باضرب[2] آنها شباهت داشته باشد و چنین نظری تنها مربوط به وزن است و به‌الفاظ وچگونگی دلالت آنها بر معانی توجهی ندارد پس مناسب آن‌می‌شود که در نزد آنان حدی باشد؛ ولی ما در اینجا از این‌لحاظ به شعر مینگریم][3] که دارای اعراب و بلاغت و وزن و قالبهای مخصوص است. و شکی نیست تعریف عروضیان برای شعری که منظور ماست وافی نیست و ناگزیر باید بتعریفی بپردازیم که حقیقت آنرا از این‌لحاظ روشن کند و بنابراین میگوئیم: شعر سخنی بلیغ و مبتنی بر استعاره و اوصاف است که باجزائی (ابیاتی) هموزن و همروی تجزیه گردد چنانکه هر جزء (بیت) آن از لحاظ‌غرض و مقصد نسبت به جزء (بیت) ماقبل و مابعد مستقل باشد و بر وفق اسلوبهای مخصوص زبان عرب جاری شود. در این تعریف «سخن بلیغ» جنس است که فصل آن «مبتنی بر استعاره و اوصاف» است و هر سخنی را که فاقد این صفت باشد خارج میکند، چه این گونه سخنان را معمولا نمیتوان شعر نامید وجملهٔ: «به‌اجزا یا ابیاتی هموزن وهمروی تجزیه گردد» فصل دیگری است تا نثر را که همهٔ ادیبان آنرا شعر نمیدانند از تعریف خارج سازد و قید کردن «هرجزء یا بیت آن از لحاظ غرض و مقصد نسبت‌به بیت ما بعد مستقل‌باشد» برای بیان حقیقت مفهوم‌شعر است، زیرا ابیات شعر همواره بر این شیوه میباشد و چیزی آنها را ازهم جدا نمی کند. و اینکه گفتیم: «بر وفق اسلوبهای مخصوص‌زبان عرب جاری شود» فصلی است برای خارج ساختن سخنانی که بر اسلوبهای معروف شعر جاری نیستند، چه

۱ـ جزء آخر مصراع اول بیت. (تعریفات).

۲ـ آخرین جزء مصراع دوم بیت. (تعریفات).

۳ ـ از نسخهٔ خطی «ینی جامع» وچاپ «پ».

اینگونه سخنان را با چنین خصوصیاتی نمیتوان شعر نامید، بلکه آنها سخن منظوم بشمار میروند، زیرا شعر دارای اسلوبهای خاصی است که در نثر یافت نمی‌شود چنانکه نثر هم اسلوب‌هایی دارد که در شعر نیست و بنا براین هرسخن منظومی را که براین اسلوبها نباشد نمی‌توان شعر نامید. و به‌همین نظر بسیاری از شیوخ و استادان ادبمان را که دیده‌ایم معتقداند که نظم متنبی و معرّی بهیچرو شعر نیست چه سخنان آنان بر اسلوبهای شعر جاری نیست [و اینکه در تعریف قید کردیم «براسلوبهای زبان عرب جاری باشد» فصل دیگری است که شعر غیرعرب][1]. از ملتهای دیگر را از تعریف خارج میکند بر حسب نظر کسانی که معتقدند شعر، هم در میان قوم عرب وهم درمیان دیگر ملتها وجود دارد، ولی کسانی که معتقدند شعر جزدرمیان عرب درقوم دیگری یافت نمیشود نیازی باین‌فصل ندارند و بجای آن میگویند:

«بر اسلوبهای مخصوص بدان جاری‌باشد» و هم اکنون که از گفتگو دربارهٔ حقیقت شعر فارغ شدیم ببحث در کیفیت سرودن آن میپردازیم: باید دانست که سرودن شعرومهارت یافتن دراین فن دارای شرایطی است که نخستین آنها حفظ ـ کردن جنس آن یعنی جنس‌شعرعرب‌است تا در نفس ملکه‌ای پرورش یابدوهمچون نورد بافنده نمونه‌وسرمشق باشد وازآن پیروی شود.

و محفوظات را از اشعار اصیل بر گزیده و گلچین انتخاب میکنند که‌دارای اسلوبهای گوناگون باشند. و حداقل مقداری که از این منتخبات کفایت میکند اشعاری از فحول‌شاعران اسلامی است‌مانند: ابن‌ابوربیعه و کثیر و ذوالرمه وجریر و ابونواس و حبیب «ابوتمام» و بحتری ورضی و ابوفراس .واکثراشعار برگزیده را باید از کتاب اغانی حفظ کرد، زیرا در این کتاب همهٔ‌آثار شاعران طبقهٔ اسلامی و اشعار برگزیدهٔ دوران جاهلیت گرد آمده است. و کسی که از این محفوظات

---

۱ ـ از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

نداشته باشد نظم وی ناقص و پست خواهد بود و هیچ وسیله‌ای بهتر ازمحفوظات فراوان بشعر رونق نمی‌بخشد و بر شیرینی آن نمی‌افزاید از اینرو کسی که محفوظاتش اندك و ناچیز باشد یاهیچ محفوظات نداشته‌باشد اثر طبع وی‌را نمیتوان شعر نامید، بلکه بایدسروده‌های ویرانظمی پست خواند و کسی که محفوظاتی‌ندارد شایسته‌تر آن است که از شعر سرودن پرهیز کند.

آنگاه پس از پر کردن و «آراستن» دماغ از محفوظات و تشحید قریحه بمنظور نمونه و سرمشق قرار دادن محفوظات منتخب، باید بنظم سخن روی آورند و هر چه بیشتر شعر بسرایند ملکهٔ آن استوارتر وراسخ‌ترمیشود.

وچه بسا که گفته شود شرط دیگر شاعری فراموش کردن‌آن محفوظات‌است تا نشانه‌های رسوم حرفی ظاهرآن (از ذهن وی) محو گردد، زیرا تاهنگامی که رسوم مزبور در ذهن وی وجود داشته باشد هنگام شعر سرودن بعین همان الفاظرا بکار میبرد (و از خود نمی‌تواند ابتکار کند ونشانه‌های مزبور مانع اندیشیدن او میشوند).

لیکن اگر آنها را فراموش کنددرحالیکه نفس بدانها سازش پذیرشده‌باشد، اسلوب‌محفوظات قبلی‌درذهن وی نقش می‌بندد و بمنزلهٔ نورد بافنده برای اونمونه و سرمشقی میشودکه ناگزیر ازکلمات دیگری نظیر آنها یاری میجوید و بهمان سبك شعر میسراید آنگاه شرط شاعری خلوت گزیدن و تنهائی و زیبائی منظرهٔ جایگاهی‌است که در آن‌شعر میسرایند ازقبیل اینکه برای لذت چشم کنارجویبارها و بوستانهای پر گل و ریحان را بر گزینند و همچنین برای تابناك شدن قریحه‌باید گوش را به شنیدنیهای شادی بخش و لذت‌افزا بهره‌مند سازند تا حواس فراهم‌آید و قریحه برانگیخته شود و بنشاط در آید.

گذشته از همهٔ اینها شاعر باید هنگام شعر سرودن در حال نشاط وآرامش خاطر باشد و در موقع خستگی و ناراحتی نسراید چه هنگام آسایش و استراحت

قریحهٔ او برای سرودن اشعاری مطابق نمونه‌های محفوظاتی کـه درحافظهٔوی گرد آمده مناسب تر است و اندیشهٔ وی برای این منظور آماده‌تر میشود.

و گفته‌اند بهترین اوقات برای‌سرودن شعر سحر گاهان هنگام بیدارشدن‌از خواب و موقع خالی بودن معده و نشاط فکرو در هوای حمام است[۱].

و چه بسا که عشق و سرمستی رانیز از انگیزه‌های شاعری دانسته‌اند و این گفتار ابن‌رشیق در کتاب «عمده» است که در فن شعر و شاعری بیهمتاست ومؤلف آن حق صناعت شعر را نیك ادا کرده است وهیچیك از متقدمان یا ادیبانی کـه پس از وی پدید آمده‌اند کتابی بدینسان ننوشته‌اند. و برخی گفته‌اند اگر پس ازهمهٔ شرایط یاد کرده‌شعر سرودن برشاعری دشوار باشد باید آنرا بوقت دیگر واگذارد و نفس را به‌اکراه بر آن واندارد.

و باید از آغاز قالبریزی‌ووضع ترکیبات شعری بنای آنرا بر قافیه‌بگذارد و سخن را تا پایان بر آن‌پی ریزی کند، زیرا اگر از بنیان نهادن بیت برقـافیه غفلت کند نشاندن قافیه در جایگاهی که باید قرار گیرد بر او دشوار خواهد شدو چه‌بسا که گریزان وپریشان خواهد آمد و هر گاه از طبع وی بیتی تراوش کند و آنرا با بیت ماقبل یا مابعدآن مناسب نیابد، بایدآنرا فرو گذارد تاجای شایسته‌تر آن را بیابد، چه هر بیتی از لحاظ معنی کاملا مستقل میباشد. وآنچه باقی میمـانـد این است که ابیات قصیده یا غزلی باهم متناسب باشند و ازاینرو شاعر میتواندابیات را در هر محل قصیده که مناسب ببیند جای دهد. و پس از آنکه شاعر شعر خود را بپایان میرساند باید بار دیگر بانظر تنقیح و انتقاد در آن بیندیشدوهر گاه آنـرا نیکو وشیوا نیابد درفرو گذاشتن آن نباید بخل ورزد ، چه‌مردم از اینرو که شعر خویش را زادهٔ اندیشه‌و اختراع قریحهٔ خود میدانند بدان شیفته میباشند .

---

۱ ـ در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» وچاپ «پ» و «فی‌هواءالحمام» و درچاپهای مصر و بیروت و« فی ـ هؤلاءالجمام» است و «جمام» بمعنی آسایش و آسودگی بعد از خستگی است.

و سخنی که در شعر بکار میرود باید از فصیح‌ترین تراکیب و خالص از ضرورتهای لسانی باشد و آنچه را که از جمله ضرورتهای گفتار است شاعر باید فروگذارد، چه اینگونه کلمه‌ها و ترکیب‌ها سخن را از طبقهٔ بلاغت تنزل میدهد.

و پیشوایان ادب وسخن، شاعران مولد را از بکار بردن ضروریات شعری منع کرده‌اند، چه میدان سخن برای آنان آنقدر پهناور است که میتوانند بیاری ملکهٔ خویش از استعمال آنها عدول کنند و بطریقهٔ اشبه به حق[1] بگرایند.

و نیز باید شاعر منتهای کوشش خود را در اجتناب از ترکیبهای پیچیده و دارای تعقید مبذول دارد.

و ترکیبهائی بکار برد که معانی آنها بر الفاظ درفهم سبقت جوید؛ همچنین بکاربردن معانی بسیار دریك بیت روا نیست چه نوعی تعقید بشمارمیرود و به آسانی درك نمیشود، بلکه شیوهٔ برگزیده آن است که الفاظ یك بیت با معانی آن مطابقت داشته یاوافی‌تر از آنها باشد، چه اگر معانی بسیار باشند حشو[2] بشمار خواهدرفت و ذهن به تعمق و غور رسی در آن مشغول خواهد شد و ذوق را از رسیدن بکمال بلاغت آن باز خواهد داشت.

و شعر را نمیتوان سهل نامید مگر هنگامی که معانی آن به ذهن بر الفاظ سبقت جوید. و بهمین سبب بزرگان ما (رح) برشعر ابن خفاجه شاعر اندلس[3] خرده میگرفتند.

زیرا در هر یك از ابیات وی معانی بسیار وجود دارد وچنانکه گذشت ازشعر

---

۱ - الطریقةالمثلی : الشبهی بالحق (المنجد). ۲- حشودر اصطلاح سخن، عبارت از زایدی است که ناسودمند باشد (تعریفات‌جرجانی). ۳- درنسخهٔ خطی «ینی جامع» وچاپ دارالکتاب‌اللبنانی: «شاعر شرق اندلس»است و هم در نسخهٔ مزبور و چاپهای مصر و بیروت کنیهٔ ویراابوبکر آورده‌اند و در حاشیهٔ همان چاپها نوشته شده است ؛ و درنسخه‌ای ابواسحاق. و درلغت دهخداشرح حال وی‌چنین است :

ابواسحاق ابراهیم بن ابوالفتح بن‌عبدالله اندلسی شاعر (۴۵۰ – ۵۳۳) ولادتش در جزیرهٔ شقر (Xucar) نزدیك بلنسیه بوده و درهمانجا درگذشته است.

و دسلان مینویسد : ابن‌خلکان و مقری کنیهٔ ویرا ابواسحاق ونام او را احمدآورده‌اند.

متنبی و معری نیز عیبجوئی میکنند که بر وفق اسلوبهای عربی نیست و آنهارا سخن منظومی می‌شمرند که از طبقهٔ شعر عرب فروتر است و قضاوت آن باذوق است.

همچنین شاعر باید از الفاظ روستائی[۱] وپست و کلمات عامیانه (بازاری) که درنتیجهٔ استعمال درمیان عامه مبتذل شده‌اند دوری جوید، چه بکار بردن چنین کلماتی شعر را ازطبقهٔ سخن بلیغ تنزل می‌دهد[همچنین باید از برگزیدن معانی مبتذل][۲] نیز اجتناب کند، چه شعر مبتذل نزدیك بسخن بیفایده میگردد مانند اینگونه معانی: آتش گرم است. آسمان بالای سر است. و بمیزان نزدیك شدن اینگونه سخنان بطبقهٔ سخنانی که سودی برای شنونده ندارند بهمان اندازه‌هم از پایهٔ بلاغت دور میشوند، زیرا دو گونهٔ مزبور دو طرف سخن بلیغ را تشکیل میدهند وبهمین سبب اشعاری را که در موضوعات ربانی و نبوی میسرایند اغلب آنها را کمتر در زمرهٔ سخنان بلیغ ونیکو میشمرند و در چنین موضوعاتی جز شاعران بزرگ نمیتوانند اشعاری‌نیکو و بلیغ بسرایند آنهم در مواردی قلیل و بدشواری، زیرا معانی آنها در میان عامهٔ مردم متداول است و از اینروجنبهٔ ابتذال بخود میگیرند. وهرگاه با همهٔ شرایط یاد کرده سرودن شعر برای شاعری دشوار باشد باید در آن تمرین کند وبتکرار اشعار بسیار بسراید، زیرا قریحه مانند پستان‌است که هر چه آنرا بیشتر بدوشند شیر آن افزون‌تر میشود واگر آنرا فرو گذارند شیر آن خشك میگردد.

و باری صناعت شعر وچگونگی آموختن آن بطور کامل‌در کتاب عمدهٔ ابن‌ـ رشیق یاد شده است و ما برحسب‌توانائی خود آنچه از مطالب آنرا بیاد داشتیم در اینجا نقل کردیم و هر که بخواهد بمطالبی کاملتر از آنچه یاد کردیم دست یابد باید به کتاب مزبورمراجعه کند چه در آن کمال مطلوب خویش را خواهد یافت.

---

۱ ـ ترجمهٔ کلمهٔ «حوشی» است‌که بگفتهٔ‌دسلان «ص ۳۸۰ ج ۳» از لغات افریقیه و مشتق ازحوش بمعنی مزرعهٔ کوچك است.

۲ ـ ازنسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

و این مقدار که ما آوردیم پاره‌ای بسنده میباشد. و خدایاری دهنده است. و برخی از شاعران دربارهٔ مسائلی که در فن شعر دانستن آنها ضرورت دارد اشعاری سروده‌اند و بهترین سخنان دراین موضوع، شعر ذیل است و گمان‌میکنم‌از آثار «ابن-رشیق» باشد :

نفرین خدای برهنر شعر باد که چقدر نادانان گوناگون‌را در آن‌می‌یابیم.

این نادانان سخنان دور از ذهن ودشوار را بر گفتارهای آسان که برای شنوندگان آشکار باشد ترجیح میدهند.

آنها محال را معنی صحیح میدانند وسخن پست را چیزی گرانبها میشمرند.

از شیوهٔ درست شعر آگاه نیستند واز نادانی بجهالت خودپی نمیبرند.

آنها در نزد غیرما مورد نکوهش هستند، ولی براستی درنزد مامعذوراند.

شعر ترکیباتی است که میان آنها از نظر نظم تناسب ملحوظ گردد هرچنداز لحاظ صفات متنوع و گوناگون باشند.

از اینرو بیتها بایدبایکدیگر شباهت داشته‌باشد و صدرهای[1] آنهامتون[2] بیت را آشکار سازد.

همهٔ معانی و مضامین شعر باید آنچنان جلوه گر شود که شنونده آنها را بر آنچه آرزو می کند بیابد، خواه‌آن آرزونباشد یا باشد.

و در نتیجه شاعر تعبیر و بیان معانی را باید به‌آنچنان پایهٔ بلندی برساند که شعراو از لحاظ زیبائی وحسن بتقریب برای شنوندگان‌آشکار باشد.

بدانسان که گوئی الفاظ اشعار او چهره‌هائی هستند ومعانی بمنزله چشمهای آنها میباشند.

«شعرشاعر»از نظر مضمون باید بروفق آرزوهاباشدو انشاد کنندگان‌بزیبائی آنها آرایش یابند.

---

۱ - نخستین بخش مصراع اول بیت. ۲ - متن دراینجا بجای عجز و قافیهٔ بیت بکار رفته‌است.

هر گاه آزاده ایرا مدح می کنی باید شیوهٔ اطناب بر گزینی.

در تغزل باید روش سهل و نزدیك بفهم پیش گیری و در مدیح سخنت راست و آشکار باشد.

از الفاظ زشت و گوش‌خراش بپرهیز هرچند موزون باشند.

هر گاه به هجو کسان بپردازی، باید شیوهٔ ناسزا گویان را رها کنی و بدان نگرایی.

سخن صریح در شعر بمنزلهٔ داروئی است و تعریض و کنایه همچون دردی نهفته میباشد.

و هر گاه بخواهی «در شعر» در روز فراق یارانی که سحر گاهان سفر می کنند بگریی، باید بی‌غم و اندوه فرود آیی و (یاران را تسلی دهی) و نگذاری که اشکها از دیدگان جاری شود.

واگر بخواهی بعتاب و توبیخ آغاز کنی باید وعده‌را با وعید و درشتی‌را با نرمی در آمیزی.

چنانکه کسی را که موردنکوهش و عتاب‌قرار میدهی باید ویرا میان بیم و اطمینان و ارجمند و خواری باقی گذاری.

و صحیح‌ترین شعر آن است که ابیات آن از لحاظ نظم بهم نزدیك باشندومعنی آن آشکار و روشن باشد.

چنانکه‌هر گاه انشاد شود همهٔ‌مردم بدان طمع بندند وهر گاه‌قصداتیان بمثل آن کنند توانایان را عاجز کند «یعنی سهل وممتنع باشد».

و هم در این باره شاعری [بنام ناشی[1]] گوید:

1 - از چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع». در چاپهای مصر و بیروت نام شاعر قید نشده‌است. ابوالعباس ناشی شاعر واز رؤسای متکلمین زنادقه(مانویه) بودکه به‌اسلام تظاهرمیکرد او راست‌دیوان شعر وکتاب فضیلةالسودان علی‌البیضان (ازابن‌الندیم) و رجوع به لغت نامهٔ دهخداشود. و دسلان مینویسد: دو شاعر ملقب به ناشی بوده‌اند یکی عبدالله که در قاهره بسال ۲۹۳ ﻫ (۹۰۶ - ۹۰۵) درگذشته است و دیگری علی‌که در بغداد بسال ۳۶۵ ﻫ (۹۷۵) میلادی وفات یافته است.

شعر چیزی است که شاعر کژیهای صدرهای آنرا راست و اصلاح کند.

و با تهذیب اساس متون آنرا استوار سازد، قسمتهای پراکندهٔ آنرا ببیند و بوسیلهٔ اطناب آنها را فراهم آوردو بیاری ایجازدیدگان بی‌نور« قسمتهای‌مبهم» آنرا باز کند.

و معانی نزدیك بفهم ودور ازذهن آنرا گرد آورد و میان قسمتهای‌پیچیده‌و روان آن پیوند ایجاد کند.

وهر گاه بمدح بخشندهٔ بزرگواری بپردازدو بخواهد حق‌دین‌اورا باسپاس-گزاری ادا کند باید او را بسخنان گرانبها و استوار بستاید.

آنوقت شعروی‌در سیاق اصناف آن جزل و روان و در برابر شیوه‌هاوفنون آن سهل خواهد بود.

و هر گاه شاعر بخواهدبردیارواهل آن گریه وزاری کندبایدچنان‌غمگینان را متأثر سازد که اشك آنان را جاری کند.

و اگر بخواهد از امر مشکوکی بطورکنایه تعبیر کند باید آشکار و نهان آنرا پدید آورد. چنانکه شنونده شکهای خود را با اثبات و گمانهای خود را با یقین درآمیزد [۱].

و هر گاه بخواهد دوستی را که مرتکب لغزش وخطائی‌شده است، سرزنش کند باید درعتاب خود خشونت را بانرمی درآمیزد.

چنانکه او را به نرمخوئی و گذشت خود مأنوس سازد و از اندوه‌های سخت و شدیدی که بر اثر خطا بانسان دست میدهد برهاند و مطمئن کند.

و هنگامیکه شاعر دوست خود را ازدست بدهد چنانکه بعلت اشعار زننده و فتنه انگیر او را ترك گوید باید او را بسخنان نرم و مهرآمیز تسخیر کند و ویرا

---

۱ - در چاپهای مصروبیروت‌و نسخهٔ خطی «ینی جامع» قطعهٔ ناشی در اینجا پایان می‌یابد. وبقیهٔ‌اشعار از چاپ پاریس ترجمه شد.

به‌رموز و اسرار سخن شیفتهٔ خود سازد.

و هر گاه‌در نتیجهٔ لغزشی بمعذرت پردازدو درضمن سخنان آشکار و گفتار-های خیال‌انگیز رضای او «ممدوح یا معشوق» را مسئلت کند، آنوقت گناه وی در نزد کسی که از او معذرت میطلبد بمنزلهٔ سرزنشی نسبت باو خواهد بود و در عین حال خیر واحسان اورا مطالبه خواهد کرد.

فصل ۴۸

در اینکه صناعت نظم و نثر در الفاظ است نه در معانی

باید دانست که صناعت سخن خواه نظم یا نثر تنها بوسیلهٔ الفاظ انجام می-یابد نه از راه معانی، بلکه معانی تابع الفاظ است و اساس این صنعت فقط الفاظ میباشد. بنا بر این آموزندهٔ سخن که می کوشد ملکهٔ سخن را در نظم و نثر بدست آورد، تمام هم خود را متوجه الفاظ می کند و بحفظ کردن نمونه‌های آنها از سخنان «قدیم» عرب میپردازد و آنها را بسیار بکار میبرد و بر زبان خود جاری میسازدتا ملکهٔ زبان مضر در وی رسوخ یابد ولهجهٔ غیر عربی «فصیح» را که بر آن تربیت‌شده است ترك گوید چنین کسی خود را مانند نوزادی که در میان نژادعرب پرورش می‌یابد فرض میکند و مانند یك کودك زبان آن قوم را فرا میگیرد تا به‌مرحله‌ای میرسد که گوئی از لحاظ زبان یکی از افرادآن نژاد است و این بدان سبب است که ما در فصول گذشته یاد کردیم زبان ملکه‌ایست که در نطق حاصل گردد و در راه تحصیل آن می کوشند تا آن را بر زبان تکرار کنند تا سرانجام بدست آید و آنچه بر زبان و نطق جاری میشود البته الفاظ است نه معانی، زیرا معانی در ضمایر است و گذشته از این معانی در ذهن هر کسی وجود دارد و اندیشهٔ هر کسی قادر است آنچه بخواهد بسهولت معانی را دریابد و در ترکیب وتألیف آنها نیازی به صناعتی نیست و چنانکه گفتیم ترکیب سخن که برای تعبیر

از معانی است و به‌صناعت «آموختن وممارست» نیاز دارد و بمنزلهٔ قالبهائی برای معانی میباشد، زیرا همچنانکه ظروف مخصوص آب گوناگون است مانند ظروف زرین و سیمین و صدفی و شیشه‌ای و سفالی، لیکن ماهیت آب یکیست و نیکوئی و زیبائی ظروف پر از آب برحسب اختلاف جنس آنهاست نه اختلاف آب. همچنین نیکوئی و زیبائی زبان و بکار بردن بلاغت در آن نیز برحسب اختلاف طبقات سخن فرق میکند و وابسته بطرز تألیف آن است که چگونه بر مقاصد تطبیق شود، در صورتیکه ماهیت معانی یکی است ازاینرو کسی که بطرز ترکیب سخن و اسلوبهای آن برحسب مقتضیات ملکهٔ زبان آگاه نباشد و بخواهد مقصود خویش را تعبیر کند و بخوبی از عهدهٔ آن برنیاید، همچون شخص زمین گیری است که آهنگ برخاستن و راه رفتن کند و بعلت فقدان قدرت حرکت بمقصود خود نائل نشود. و خدا بشما آموخت آنچه را که نمیدانستید[1].

فصل ۴۹

در اینکه این ملکهٔ «سخندانی» در نتیجهٔ محفوظات بسیار حاصل میشود ونیکوئی در آن بسبب محفوظات نیکو و استادانه بدست می‌آید

در فصول گذشته یاد کردیم که هر که بخواهد زبان عربی بیاموزد ناگزیر باید بر محفوظات خود بیفزاید و بهراندازه محفوظات او نیکو باشد و آنها را از طبقه و نوع عالی سخن برگزیند و مقدار بیشتری حفظ کند بهمان میزان ملکه‌ای که برای حفظ کننده حاصل میشود نیکو خواهد بود. چنانکه اگر محفوظات کسی از [اشعار عرب اسلامی[2]] حبیب[3] یا عتابی[4] یا ابن معتز یا ابن‌هانی یاشریف

۱- والله علمکم مالم‌تکونوا تعلمون. س: بقره‌آ: ۲۴۰ ۲- درنسخهٔ خطی ینی‌جامع و چاپهای مصر و بیروت نیست. ۳- حبیب بن‌اوس، ابوتمام. ۴- کلثوم بن عمرملقب به عباس متولد قنسرین و معاصر هارون‌الرشید. وی مورد عنایت برمکیان بوده است. و بسال ۲۰۸ هـ (۸۲۴ - ۸۲۳م) در گذشته است.

رضی یا رسایل ابن‌مقفع یـا سهل بن‌هارون یا ابن‌الزیات یا بدیع[1] یا صابـی باشد ملکهٔ او نسبت به کسی که از آثار این شاعران و نویسندگان متأخر: شعر ابن‌سهل یا ابن‌النبیه یا ترسل بیسانی یا عماد اصفهانی حفظ کند، بدرجات نیکوتر خواهد بود و در پایهٔ بلندتری از بلاغت قرار خواهد گرفت.

زیرا دستهٔ اخیر نسبت بگروه نخستین در طبقه پائین‌تری قرار دارند. و این امـر بر شخص بصیر و منتقد بـا ذوق آشکار است و بنسبت نیکوئی محفوظات یـا مسموعات شخص میتوانـد آنها را بـروش نیکوئی بکار برد و آنگاه پس از حفظ کردن و بکار بردن ملکهٔ نیکو و استادانه‌ای بدست آورد. ازاینرو هرچه محفوظات در طبقهٔ بالاتری قرار داشته باشد بهمان نسبت ملکه‌ای کـه از آنها حاصل میشود ارتقا خواهد یافت، زیرا طبع همانا برمنوال آن مـی‌بافد و قوای ملکه از آنها تغذیه میکند و رشد و کمال می‌پذیرد.

و بیان این‌مطالب چنان‌است که نفس هرچند درسرشت‌وجبلت نوع واحدیست ولی در بشر بنسبت قوت وضعف وی در ادراکات مختلف است واختلاف آن به‌سبب ادراکات و ملکات و الوان مختلفی است کـه از خـارج بدان وارد میگردد و کیفیت خـاصی بدان مـی‌بخشد چنانکه در نتیجهٔ این واردات و خصوصیات وجود آن تکمیل میشود وصورت آن از مرحلهٔ قوه به فعل می‌رسد. و ملکاتی که برای نفس حاصل می‌شود بتدریج واندك‌اندك است، چنانکه درفصول گذشته بدان‌اشاره کردیم.

و بنابراین‌ملکهٔ شاعری در نتیجهٔ حفظ کردن اشعار و ملکهٔ نویسندگی بسبب بیاد سپردن نثرهای مسجع و نثر آزاد (غیرِ مسجع) حاصل میشود وملکهٔ علمی در پرتوممارست درعلوم وفهم مطالب وتحقیق وتفحص درمسائل و نظریات علمی بدست می‌آید. و ملکهٔ فقهی را از راه مطالعه و ممارست فقه وتنظیر مسائل بـا یکدیگر و استخراج فروع آنها (از اصول) و تخریج فروع بـر اصول میتوان کسب کرد.

---

۱ ـ منظور بدیع‌الزمان‌همدانی است.

و ملکهٔ تصوف ربانی بدینسان حاصل میگردد که به عبادات و اذکار پردازند و حواس ظاهری را از راه خلوت نشینی و انقطاع از مردم آنچه ممکن باشد، تعطیل کنند تا ملکهٔ رجوع به حس باطن و عالم روح حاصل آید و تحولی در او روی دهد که به مقام ربانی[1] نائل شود. و سایر ملکات را نیز بهمین شیوه میتوان کسب کرد.

و نفس در هر یك از ملکه‌های مزبور برنگ خاصی در می‌آید و بدان سازش پذیر میشود و هر ملکه‌ای در نفس برحسب چگونگی پرورش و ایجاد آن خواه‌خوب‌یا بدحاصل میشود وازاینروملکهٔ بلاغتی که ازنوع طبقهٔ عالی باشد ازراه حفظ کردن آثاری که درهمان طبقه قرار گیرد بدست می‌آید و به همین سبب کلیهٔ فقیهان و دانشمندان در بلاغت ناتوانند و تنها علت آن نوع محفوظاتی است که نخست در ذهن ایشان تمرکز می‌یابد و حافظهٔ خود را از قوانین علمی و عبارات فقهی که خارج از اسلوب بلاغت است و در طبقه پائین سخن قرار دارد انباشته میکنند، چه عبارات مربوط بقوانین و علوم واجد اصول بلاغت نیست و ازاینرو هر گاه اینگونه محفوظات در اندیشه سبقت جوید و روبفزونی رود و نفس به‌آنها خو گیرد وهم‌آهنگ شود، ملکه‌ای که از آنها بوجود می‌آید درنهایت کوتاهی و عجز از بلاغت بشمار خواهد رفت. و تعبیرات و الفاظ آن از اسلوبهای «فصیح» زبان عرب منحرف خواهد بود.

همچنین اشعار فقیهان و نحویان ومتکلمان و صاحبان نظریات علمی (حکما) و دیگر کسانی را که کمتر بحفظ سخنان گلچین و برگزیده همت میگمارند خالی از بلاغت می‌یابیم.

دوست فاضل ما ابوالقاسم بن رضوان کاتب علامت (طغرانویس دربار) دولت مرینی برای من حکایت کرد که:

---

۱ - حکیم الهی عارف به خدا. (از اقرب الموارد).

روزی با دوست خود ابوالعباس[1] ابن شعیب کاتب سلطان ابوالحسن گفتگو میکردم و او در روزگار خود در زبان شعرعرب بصیرت کامل داشت‌وسر آمدادیبان بود.

و این مطلع قصیدهٔ ابن‌النحوی را[2] برای اوخواندم ونام شاعر رایادنکردم:

هنگامیکه بر خرابه‌های منزل «یار» ایستادم، ندانستم میان نشانه های تازه و کهنهٔ آن چه تفاوتی است[3]؛ وی (ابوالعباس) بیدرنگ گفت: این شعر ازفقیهی است گفتم: از کجا دانستی؟

گفت: از این گفتار او: «ماالفرق؟» چه تفاوتی است؟

چه این جمله از تعبیرات فقیهان است و از اسلوب‌های زبان عرب به شمار نمی‌رود. گفتم:

رحمت خدا بر پدرت باد: این شعر از ابن‌النحوی است. اما نویسندگان و شاعران براین‌شیوه نیستند، زیرا آنها آثار منتخب را حفظ میکنند و در سخنان عرب (فصیح) و اسلوبهای نگارش عربی به ممارست میپردازند و سخنان نیکو و شیوا را برمیگزینند.

روزی با دوست خویش ابوعبدالله بن خطیب وزیر (سلسلهٔ بنی احمر)[4] از سلاطین اندلس گفتگو میکردم و او در شعر و نویسندگی سرآمد بود. گفتم: هر وقت بخواهم شعر بسرایم این امر را دشوار احساس میکنم با اینکه درشعر بینائی دارم و سخنان نیکو و برگزیده‌ای از قرآن و حدیث و برخی از سخنان عرب (قدیم) را حفظ کرده‌ام هرچند محفوظات من اندك است، ولی من (وخدا داناتر

---

۱ ـ ابوالعباس احمدبن شعیب در ادبیات و علوم عقلی وطب شهرت فراوان داشت ودر دستگاه‌دولت مرینی در روزگار سلطان ابو سعید و سلطان ابوالعباس رئیس دیوان رسائل بود و در تونس بسال ۷۴۹ ه‍ (۱۳۴۹ ـ ۱۳۴۸) بمرض طاعون‌درگذشت. ۲ ـ ابوالفضل‌یوسف مکنی بابن‌النحوی در قرن پنجم هجری میزیسته و با غزالی معاصر بوده است. ۳ ـ لم‌ادرحین وقفت بالاطلال ـ ما الفرق بین جدیدها و البالی. ۴ ـ در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست.

است) پیش ازآنکه در حافظه‌ام برخی از اشعار علمی و قوانین و قواعد کتب جایگیر شود «شعر سرودم» چنانکه من دو قصیدهٔ بزرگ و کوچك شاطبی[1] را در علم قرائت حفظ کرده‌ام و دو کتاب ابن حاجب را در فقه و اصول وجمل خونجی را در منطق (و قسمتی از کتاب تسهیل[2]) فرا گرفته‌ام و بسیاری از قواعد تعلیم را در مجالس (درس) تعلیم داده‌ام و در نتیجه حافظه‌ام از این گونه محفوظات انباشته شده است و رخسار ملکه‌ای که آنرا بمحفوظات نیکومانند: قرآن وحدیث و سخن (قدیم) عرب بدست آورده‌ام «بسبب محفوظات مزبور» مخدوش شده است ودر نتیجه قریحه از رسیدن بمرحلهٔ کمال باز مانده است.

ابن خطیب لحظه‌ای با نظر شگفتی و تحسین بمن نگریست و سپس گفت: خدا ترا باشد وآیا جز تو دیگری قادر است بدینسان سخن بگوید؟

وازآنچه در این فصل بیان شد راز دیگری نیز آشکار می گردد وآن ذکر سبب این است که چرا سخن عرب در دورهٔ اسلام و ذوق‌های (سخندانان این‌عصر) نسبت بسخنان «نظم و نثر» روزگار جاهلیت در طبقهٔ برتری قرار دارد چه ما می بینیم که شعر حسان‌بن ثابت وعمربن ابی‌ربیعة وحطیئة وجریرو فرزدق و نصیب و غیلان ذی‌الرمة و احوص و بشار و سخنان گذشتگانی که در دولت امویان وصدر دولت عباسیان میزیسته‌اند خواه درخطبه‌ها و خواه درنگارش و محاورات باملوك، از لحاظ بلاغت در طبقهٔ بالاتری نسبت باشعار شاعران جاهلیت قرار دارد و بهتر از شعر نابغه و عنترة و ابن‌کلثوم و زهیر و علقمة‌بن عبدة و طرفة‌بن‌عبداست و بر سخنان عصر جاهلیت خواه نثر و خواه محاورات ایشان برتری دارد. و طبع سلیم و ذوق درست برای منتقد بصیر در بلاغت بهترین گواه‌است و سبب این‌آن است که

---

۱ - شاطبی: قاسم‌بن فیرة‌بن ابوالقاسم خلف‌بن احمد حافظ ابومحمد رعینی اندلسی معروف به‌شاطبی مالکی مقری نحوی. بسال ۵۲۸ متولد شد و در سال ۵۹۰ درمصر درگذشت. او راست: تتمةالحرز من قراء الائمةالکنز. حرزالامانی و وجه‌التهانی قصیدهٔ مشهور به شاطبیه در قرآآت عقیلة. وغیره (از اسماء المؤلفین ج ۱ ستون ۸۲۷).

۲ - در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» نیست.

آنانکه عصر اسلام را درك کرده‌اند طبقهٔ عالی سخن را در قرآن و حدیث شنیده‌اند، سخنانی که بشر از اتیان بمثل آن عاجز مانده است و چون این سخنان بر دل آنان نشسته و نفوس ایشان بر اسلوبهای آنها پرورش یافته است طبع‌های ایشان باستقامت گرائیده و ملکات آنان در بلاغت بر ملکات گذشتگانی که در عصر جاهلیت میزیسته و این طبقهٔ سخن را نشنیده و بر آن پرورش نیافته‌اند، برتری یافته است از اینرو سخنان گویندگان عصر اسلامی خواه نظم یا نثر نسبت به آثار عصر جاهلیت از لحاظ دیباچه[1] نیکوتر و از نظر رونق صافی‌تر است و مبنا و اسلوب آن منظم‌تر و مهارت و استادی سخندانان عصر مزبور مسلم‌تر است، زیرا آنها از آثاری که در طبقهٔ عالی سخن قرار دارد استفاده کرده‌اند و خواننده‌ای که در این بحث تأمل کند اگر صاحب ذوق و در بلاغت بصیر باشد، ذوق او در این داوری بهترین گواه خواهد بود.

از استادمان ابوالقاسم شریف «سید» که در این روزگار قاضی غرناطه است و استاد این صناعت (معانی و بیان و بلاغت) بشمار میرود ومعلومات خود را در سبته[2] از گروهی استادان که از شاگردان شلوبین[3] بوده‌اند فرا گرفته است و در علوم زبان متبحر میباشد و بنهایت مرحلهٔ آن نائل آمده است. روزی پرسیدم چرا زبان عرب دورهٔ اسلامی از لحاظ بلاغت در طبقهٔ عالی‌تری از زبان عرب جاهلیت می‌باشد وی با این که بداوری ذوق خود منکر این پرسش نبود، مدت درازی سکوت کرد و سپس گفت: بخدا نمیدانم؟

گفتم: نکته‌ای را که من دریافته‌ام بر تو عرضه می کنم، شاید سبب آن در این

---

۱ - دیباچه را در عربی بمعنی اصل فارسی کلمهٔ (دیبا) یا حریر و حله بکاربرده و آن را بمجاز بر شعر هم اطلاق کرده‌اند یعنی «حله تنیده زدل بافته زجان» و بمعنی رخساره وچهره ونقش و نگار وآغازکتاب هم‌آمده است. ۲ - Ceuta ۳ - منظور ابوعلی عمربن محمد شلوبین یا شلوبینی متوفی بسال ۶۴۵ هـ (۱۲۴۷ - ۱۲۴۸م) است که از علمای بزرگ ادب و نحو بوده و تألیفات بسیاری داشته است وکلمهٔ شلوبین از ریشهٔ سالربنا(Salorbena) گرفته شده است که‌بندری در ایالت غرناطه (Grenade) میباشد. (ازحاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۳۹۲).

نکته باشد. آنگاه مطالبی را که دراین باره نوشتم[۱] برای او بیان کردم وی باحالت تحسین آمیزی سکوت کرد سپس بمن گفت:

ای فقیه، سزاست که این سخن را بر زر بنویسند.

و از آن پس مرا در پایهٔ بالاتری می نشانید ودرمجالس تعلیم (درس) بگفتار من گوش فرا میداد و فهم و درایت مرا در علوم تصدیق میکرد.

و خدا انسان را بیافرید و او را بیان بیاموخت[۲].

فصل[۳]

دراینکه اساس و رتبهٔ سخن مطبوع از نظر بلاغت استوارتر و برتر از سخن مصنوع است[۴]

باید دانست که رازوحقیقت اینکه نوعی سخن را عبارت[۵] و خطاب می گویند این است که افادهٔ معنی می کند، ولی اگر سخنی بی‌معنی ومهمل باشد آنوقت مانند مرده‌ای خواهد بود که تعبیری ندارد.

و برحسب تعریفی که علمای بیان از بلاغت میکنند و ما آن را یاد کردیم، کمال افاده همان بلاغت است، زیرا علمای بیان میگویند: بلاغت عبارت ازمطابقت سخن با مقتضای حال است و فن بلاغت شناختن شرایط و احکامی است که بدانها ترکیبهای لفظی بامقتضای حال مطابقت می کنند واین شرایط واحکامی که درترکیبهای

۱ ـ در ضمن مذاکرهٔ مؤلف با ابن خطیب در همین فصل ترجمهٔ آن گذشت (رجوع بصفحهٔ ۱۲۲۹ شود).
۲ ـ خلق الانسان علمه البیان. س: الرحمن ـ آ: ۲ و ۳
۳ ـ این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست از اینرو از ص ۳۵۱ تا ص ۳۵۷ چاپ «پ» ترجمه و با نسخهٔ خطی «ینی ـ جامع» (برگ ۲۶۰ و ۲۶۱) مقابله شد.
۴ ـ عنوان فصل درچاپ «پ» بانسخهٔ خطی «ینی ـ جامع» متفاوت است درچاپ «پ» چنین است:
«در بیان سخن مطبوع و مصنوع و کیفیت نیکی یا کوتاهی سخن مصنوع» ولی درنسخهٔ خطی «ینی ـ جامع» بطریقی است که در متن ترجمه شده است و چون عناوین این نسخه بخط مؤلف است پیداست که در انتخاب آن تردیدی نکردم.
۵ ـ عبارت برالفاظی اطلاق میشودکه برمعنی دلالت میکنند و اندوخته‌های درونی انسان را تعبیر مینمایند. (از اقرب الموارد).

لفظی مطابقت دارند از زبان عرب بطور استقرا گردآوری شده است و بمنزلهٔ قوانینی بشمار می آید.

پس ترکیبهای لفظی وضعا بر اسناد میان مسند و مسندالیه دلالت می کنند و این دلالت یا افاده بوسیلهٔ شرایط واحکامی است که قسمت عمدهٔ قوانین زبان‌عربی را تشکیل میدهند. و چگونگی این ترکیبها از قبیل تقدیم و تأخیر و معرفه و نکره بودن و اضمار و اظهار و تقیید و اطلاق و جز این‌ها بر احکامی دلالت می‌کنند که از خارج، نسبت یا اسناد ومتکلم و مخاطب را درحال خطاب فرا گرفته‌اند و هریك دارای شرایط واحکامی هستند که مجموعهٔ آنها قوانین فن‌خاصی راتشکیل میدهد وآن فن را علم «معانی»[1] مینامند. و این علم از فنون بلاغت است و بدین سبب قوانین زبان عربی (صرف و نحو) در ضمن قوانین و اصول علم معانی مندرج میباشد، زیرا افادهٔ قوانین صرف و نحو براسنادجزئی از افادهٔ آن بر احوالی‌است که اسناد را احاطه کرده‌اند وآنچه از این ترکیبات بسبب خللی که بقوانین اعراب یا قوانین‌معانی راه میابد از افادهٔ بر مقتضای حال نارسا باشدآنوقت از مطابقت برمقتضای حال‌هم نارسا خواهد بود وبالفاظ مهمل که درشمار موات هستند ملحق خواهد شد.

گذشته از این تفنن در انتقال دادن ذهن در میان معانی از راه دلالتهای مختلف نیز از این افادهٔ مقتضای حال تبعیت میکند،زیرا ترکیب وضعا بر معنی خاصی دلالت می کند،ولی بعداًذهن به لازم یاملزوم یاشبه‌آن منتقل میشودوآنوقت این انتقال معنی خواه بشیوهٔ استعاره وخواه بشیوهٔ کنایه باشد مجاز شمرده میشود.

---

۱ ـ مؤلف درفصل‌علم بیان مسائل مربوط بعلم معانی رابی‌آنکه یادآورشود، علم معانی دانش‌مستقلی است در ضمن مسائل علم بیان ذکر کرد و در حاشیه این نکته یادآوری شد. اما در این فصل که‌از فصول الحاقی است وگویا مؤلف این فصول را در مصر هنگام عهده‌داری سمت قاضی القضاةمالکیان نوشته است، دو علم معانی و بیان را جداگانه تشریح میکند و ظاهراً وی خود دراین فصل درصدد تصحیح و تجدید نظر مطالب فصل «علم بیان» برآمده است.

چنانکه در جای خود شرح داده شده است.

و در نتیجهٔ این انتقال همچنانکه در افادهٔ معنی برای اندیشه لذتی حاصل میشود دراینجا هم لذتی دست میدهد که می‌توان گفت ازلذت نخستین شدیدتراست زیرا در همهٔ این افاده‌ها و دلالت‌ها از راه دلیل بمدلول ظفر می‌یابیم و ظفر خود از موجبات لذت است چنانکه بیان کردیم.

سپس باید دانست که این انتقالات نیز دارای شرایط و احکامی هستند که بمنزلهٔ قواعد و قوانین میباشد و آنرا صنعتی قرار داده‌اند و مجموعهٔ آنها را علم بیان مینامند و این دانش اخت (خواهر) علم معانی است که برمقتضای حال دلالت میکند، زیرا علم بیان در بارهٔ معانی و مدلولات ترکیبات گفتگو می کند وقوانین علم معانی احوال خود ترکیبات را از لحاظ دلالت آنها مورد بحث قرار میدهد. و چنانکه بیان کردیم لفظ و معنی لازم و ملزوم میباشند[1] و بیکدیگر نسبت داده میشوند. و بنابراین علم معانی و علم بیان دو جزء بلاغت بشمار میروند و کمال افاده و مطابقت مقتضای حال بسبب آن دو علم حاصل میشود و از اینرو هر گونه ترکیبی که از مطابقت و کمال افاده نارسا باشد بیشك از بلاغت هم نارسا خواهد بود و درنزد عالمان علم بلاغت بایدآنرا به‌آوازهای حیوانات بیزبان ملحق کردو شایسته‌تر آن است که چنین ترکیبی‌راعربی ندانیم زیراعربی سخنی است که‌مطابقت بر مقتضای حال را برساند و بنابر این بلاغت اصل زبان عربی و سرشت و روح و طبیعت آن است.

پس وقتی میگویند سخن‌مطبوع، مقصود سخنی است که طبیعت وسرشت آن‌از لحاظ افادهٔ معنایی که بدان اراده شده تکمیل گشته‌باشد، زیرا چنین کلامی تعبیرو خطابی است که مقصوداز آن تنها سخن گفتن نیست، بلکه متکلم اراده‌میکند که‌بدان آنچه را در دل دارد باافادهٔ تامی بشنوندهٔ‌خودبرساند ودلالت استواری از آن‌مفهوم

---

۱ - و باهم تطابق دارند. «ینی».

شود سپس در دنبالهٔ این سرشتی که در اصل تراکیب سخن وجود دارد انواعی محسنات و آرایشها می آید و البته این محسنات پس از کمال افادهٔ سخن میباشد چنانکه گوئی آرایشهای سخن بدان رونق فصاحت می بخشند. مانند: سجع آوردن. و موازنهٔ میان فصول کلام. و توریه بلفظ مشترك از معانی پوشیدهٔ آن. و مطابقت میان معانی متضاد برای ایجاد تجانس میان‌الفاظ و معانی. و در نتیجهٔ این محسنات کلام رونق و جلوهٔ خاصی پیدا میکند و بگوشها لذت می بخشد و مایهٔ شیرینی و زیبائی سخن میشود.

و این صنعت در مواضع بیشماری از کلام معجز بیان، آمده است مانند: بشب که در سرجهانیان در آید، و بروز که روشن گردد و پیدا.[۱] وچون: پس اما آنکس که از تن و مال‌خویش حق بداد و [از ناپسند خویش] بپرهیزید.[۲] تا آخر تقسیم در آیهٔ سوره...

و همچنین مانند: اما آنکس که سر کشید و ناپاکی کرد و این‌جهان‌را گزید و این را بجای آن دیگر بپسندید[۳] تا آخر آیهٔ سوره...

وهمچون: ومی‌پندارند که‌بس‌نیکوکاری می کنند[۴]. و امثال اینها بسیاراست. و این‌محسنات «درقرآن» پس از کمال افاده در اصل ترکیبات مذکور استو پیش ازپدید آمدن این‌فن بدیع در آیات وجود داشته است همچنین زیبائیهای کلام در سخنان روزگارجاهلیت نیز دیده میشود، ولی بی‌آنکه شاعر بدان توجه داشته باشد و همهٔ این زیبائیها افزون بر افادهٔ آن است[۵].

---

۱ ـ والليل اذايغشى . والنهاراذا تجلى. س ۹۲ (والليل) آ: ۱و۲ ۲ ـ فاما من اعطاواتقى وصدق بالحسنى همان‌سوره آ:۵و۶ ۳ ـ فامامن طغى و آثرالحياةالدنيا . س: ۷۹ (النازعات) آ: ۳۷ و۳۸ ۴ ـ وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا . س:۱۸ (الكهف) آ:۱۰۴ ترجمه‌های آیات ازکشف الاسرار است. ۵ ـ از اینجا چاپ پاریس با نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» اختلافات اساسی دارد وگذشته از اینکه در هر یك مطالب اضافی نسبت به نسخهٔ دیگر مشاهده میشود در بعض مواضع هم مطالب مقدم و مؤخر آمده است از اینرو با اینکه ممکن است موضوع اندکی تکرارشود ترجیح دادم قسمت نسخهٔ «ینی جامع» را جداگانه ترجمه‌کنم وزیر عنوان مطالب الحاقی نسخهٔ‌خطی ینی‌جامع بیاورم .

مطالب الحاقی نسخهٔ خطی ینی‌جامع

و جز اینها که تصنیف کرده و بشمار آورده و برای آنها شروط و احکامی قرار داده و آنها را فن بدیع نامیده‌اند و متقدمان و متأخران و دانشمندان مشرق ومغرب درشمارهٔ انواع واقسام آنها اختلاف کرده‌اند چنانکه مغربیان ومشرقیان‌را اختلاف است. مغربیان‌درشمردن آنهاازعلم بلاغت وخروج آنها ازدانش‌موافق‌اند. و مشرقیان هرچند انواع مزبور را از فن بلاغت شمرده‌اند لیکن آنها را بعنوان مسائل اصلی در کلام نپذیرفته‌اند، بلکه عناوین مزبور را پس‌از رعایت تطبیق کلام برمقتضای حال در نظر میگیرند که‌بسخن‌رونق و آرایش و شیرینی و زیبائی‌ببخشد زیرا چنانکه یاد کردیم، سخنی که دارای این مطابقت نباشد عربی نیست و آنوقت محسنات و آرایش‌در چنین‌سخنی سودی نخواهد داشت و اینگونه محسنات‌را درعین حال از راه تتبع و استقرا،در زبان عرب‌میتوان یافت چنانکه برخی از اقسام آنها شنیده شده وشاهدآنها هم موجود است وبعضی‌از آنها چنانکه در کتب این گروه معلوم گردیده، اقتباس و اکتساب شده است.

و بنابراین هر گاه بگویند سخن مصنوع، مقصود آنان این ترکیباتی است که درآنها فنون‌بدیع‌و عناوین و اقسام آن بکار رفته‌است و همچنین هر گاه‌بگویند سخن مطبوع منظور کلامی است که بکمال افاده متصف باشد و این دو گونه سخن نسبت بیکدیگر متقابل‌اندوصناعت«بدیع»درمقابل بلاغت است: و ادیبان‌درروزگار گذشته بدیع‌رادر شمار فنون ادبی می‌آوردندو[*] آنرا در اینگونه کتب‌نقل‌میکردند زیرا فن مزبور دارای موضوعی نیست و ازاینرو نمیتوان آنرا از علوم بشمار آورد. و ابن رشیق در کتاب «عمده» که با سبک بیسابقه‌ای در آن دربارهٔ صناعت شعر و کیفیت عمل آن سخن رانده نیز همین شیوه را برگزیده (نخست فن بدیع را در شمار فنون ادبی آورده است) و بدنبال آن دربارهٔ عناوین این فن گفتگو

کرده است، ادیبان دیگر اندلس نیز همین روش را بر گزیده‌اند. و گویندنخستین کسی که این صنعت را بکار برده ابوتمام حبیب بن اوس‌طائی است که شعراو مملو از عناوین این فن است. آنگاه دیگرشاعران از این شیوهٔ وی تقلید کردند در صورتیکه تا آن دوران شعر خالی از فنون بدیعی بود. و شاعران گذشته خواه آنانکه در روزگار جاهلیت بودند و چه شاعران بزرگ عصر اسلامی این فنون‌را در شعر بکار نمیبردند و یا بمیزان اندکی اکتفا میکردند و اگر هم‌درشعر آنان چنین محسناتی روی میداد بدیهی‌وازپیش خودبود که قریحه‌آن‌را بایشان می‌بخشید و بهمین سبب بمذاق صاحبان طبع سلیم نیکو جلوه گرمیشد، بلکه اینگونه فنون‌در شعر آنان از کمال مطابقت و ادای حق بلاغت و دوری ازعیب‌تکلف وزحمت‌اکتساب و ممارست این عناوین، حکایت میکرد و بالنتیجه زیبائی و محسنات فطرت نخستین به آنها می‌پیوست.

در بارهٔ سخن نثر نیز باید گفت که اینگونه کلام راکاتبان عصر جاهلیت و بزرگان دوران اسلام بشیوهٔ مرسل (آزاد) با مقاطع تجزیه شده می‌آورده‌اند بی آنکه دارای سجع و وزن باشند.

و این شیوه همچنان‌متداول‌بود تا روزگاری که ابراهیم‌بن هلال صابی‌کاتب خاندان بویه بانبوغ خاصی‌در این فن پدید آمد و سجع را در سخن «منثور» بکار بردو آنرا در مخاطبات سلطانی «نامه‌های دولتی» مراعات میکرد، بهمان نسبتی که در شعر قافیه راالازم میشمرند. و آنچه سبب برانگیختن وی بدین شیوه بود این است که ملوك عصر او عجمی زبان بودند و او خود بر خوی مردم بازاری بود که دور ازتمایلات‌و آداب ورسوم‌پادشاهی هستند. وی بصولت خلافت که منتهی‌بصولت بلاغت میشود نزدیکی نداشت از اینرو ویرا در سخن پست آراسته بصناعت بازار «مکتب» خاصی بود[1].

---

۱ در اینجا چند جمله‌لایقراء هست که‌ازترجمهٔ آنها صرف‌نظرشد.

پس از وی (صابی) این صناعت در سخنان متأخران متداول گردید و روزگار نگارش آزاد وصولت بلاغت سخن فراموش شد ومکاتبات سلطانی (رسمی و دولتی) با نامه‌های دوستانه و هم مکاتبات عربی فصیح با عربی بازاری وپست[1] همانند گردید و نیك و بد[2] باهم در آمیخت و طباع سخنوران از بکار بردن بلاغت اصلی درسخن عاجز آمد، زیرا کمتر در این باره ممارست میکردند وتنها چیزی که بجای ماند شیفتگی بفنون و انواع این صناعت در نظم ونثر و بکار بردن آنها در همهٔ انواع سخن بود و استادان بلاغت در هر عصری اینگونه صنایع را مورد تمسخر قرار میدادند و فرورفتن در آنهارا باکم مایگی در دیگر شیوه‌های بلاغت انکارمیکردند و استادان و شیوخ ما(رح) بر سخنورانی که این صنایع را بکار میبردند خرده می‌گرفتند و از پایهٔ آنها می‌کاستند. از شیخمان استاد ابوالبرکات بلفیقی که در زبان عرب بصیر بود و در ذوق سخن قریحهٔ نیکی داشت شنیدم که میگفت گرامی‌ترین آرزوی من این است که روزی ببینم یکی‌از کسانی که برخی از انواع این‌صناعت را در نظم‌یانثر خودبکار میبرد بسخت‌ترین‌عقوبت گرفتار گشته است و مردم‌بافریاد زشتی‌های او را اعلام کرده‌اند و شاگرد خود را از بکار بردن این صناعت منع میکند، از بیم اینکه جامهٔ‌نو بلاغت را کهنه کند و از خود بلاغت غافل شود. و شیخ (استاد) ما ابوالقاسم شریف سبتی که مروج‌بازار زبان عربی‌وبرافرازندهٔ رایت آن بود میگفت:

این فنون بدیعی هرچند بی قصد و اراده هم برای شاعر یانویسنده‌روی‌دهد، در صورتیکه برخی از آنها را تکرار کند، زشت خواهد بود، زیرا فنون مزبور از محسنات و زیبائیهای سخن بشمار میروند و ازاینرو بمنزلهٔ خالها برچهره هستند که یکی دو تای آن زیبا است، ولی اگراز این‌حد در گذرد، زشت‌خواهد بود. وفضلای

1 – در چاپ «پ» «عربیات»و در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» کلمه لایقرء و نا تمام است و ممکن است آنرابحدس «غرامیات»نامه‌های عاشقانه هم خواند.   2 – و شترچوپان دار با شترلگام‌گسیخته (درچراگاه) در آمیخت مثل معروف: اختلط‌المرعی‌بالهمل

مزبور (بکاربردن) فنون یاد کرده را زشت میشمرند چنانکه کسی این صناعت و عناوین بدیعی آنرا بحدی مورد توجه سازد که سخن را از حد بلاغت تنزل دهد. واین سخنان استادان ادب نشان میدهد که سخن مصنوع فروتر ازسخن مطبوع است چنانکه راز وحقیقت آنرا نشان دادیم و داور این امر ذوق است و شرح آن «ذوق» گذشت. و خدا داناتر است و آنچه را نمیدانستید بشما آموخت.[1]

ولی در سخنان شاعران دوران اسلام هر دو گونه وجود دارد یعنی هم بی آنکه خود توجه وقصد کنند وهم از روی اراده وقصد به آرایش سخن پرداخته و شگفتیها بیادگار گذاشته‌اند ، و نخستین کسانی که شیوهٔ آنان در این فن استوار میباشد عبارتند از :

حبیب بن اوس، و بحتری، و مسلم بن ولید، که بسیار بهنر شیفتگی داشتند و شگفتی‌ها پدید آوردند.

و برخی گویند نخستین کسانی که در این شیوه ممارست کرده‌اند بشار بن بردوابن هرمه بوده‌اند و این دوتن آخرین کسانی هستند که در زبان عرب بشعر آنان استدلال کرده‌اند و آنگاه کلثوم بن عمر وعتابی و منصور نمیری و مسلم بن ولید و ابونواس به پیروی از ایشان پرداخته و سپس حبیب و بحتری از آن گروه پیروی کرده‌اند. آنگاه ابن معتز. پدید آمده و علم بدیع و کلیهٔ این صنایع را بمرحلهٔ کمال رسانیده است.

و اینك برای نمونه از سخن مطبوعی که خالی از صنعت است مثالی می‌آوریم، و آن مانند گفتار قیس بن دریج است[2]: و از میان خانه‌ها بیرون میروم تا شاید در شب تنها باخود در بارهٔ تو سخن گویم[3].

و گفتار کثیر که میگوید :

---

۱ - این فصل در اینجا در نسخهٔ «ینی» پایان می‌یابد. ۲- ابوزید قیس بن دریج لینی متوفی بسال ۶۵ ه (۶۸۵ - ۶۸۴ م) ۳ - واخرج من بین البیوت لعلنی-احدث عنك النفس باللیل خالیا.

پس از جدائیم از عزه و دوری او از من، عشق و سر گردانیم برای وصال او مانند کسی است که امیدوار بسایهٔ ابری است تا در زیر آن خواب قیلوله کند و دمی بیاساید، ولی هر قدر بدان امید می بندد آن ابر پرا کنده و ناپدید میگردد.

اکنون در استواری تألیف و مهارت ترکیب این سخن مطبوعی که فاقد صنعت است بیندیش و اگر پس از این اصالت بصنعت هم آراسته میگردید چه اندازه بر زیبائی آن افزوده میشد.

اما سخن مصنوع از روزگار بشار ببعد بسیار است و پس از وی حبیب و طبقهٔ او بدان توجه کرده اند و آنگاه ابن معتز که خاتم این هنرمندان بشمار میرود پدید آمده ومتأخران پس از آنان در این میدان گام نهاده وازشیوهٔ ایشان پیروی کرده اند. و انواع این صنعت در نزد اهل آن بیشمار است و اصطلاحات ایشان در ابواب و فصول آن اختلاف دارد و بسیاری از آنان صنعت بدیع را درزیر ابواب بلاغت مندرج میدارند، بنابر آنکه میگویند داخل در مباحث دلالت و افادهٔ سخن نیست بلکه هنر مزبور بسخن آرایش و رونق می بخشد، ولی متقدمان فن بدیع، آنرا خارج از بلاغت میشمردند و بهمین سبب آنرا در ضمن قسمتی از فنون ادبی می‌آوردند که دارای موضوعی نیستند و این عقیدهٔ ابن رشیق است که در کتاب «عمده» خود آنرا یاد کرده است وادبای اندلس نیز با وی همرأی میباشند. دربارهٔ بکار بردن این هنر شرایطی یاد کرده اند از آنجمله باید بی تکلف باشد و آنچه ازروی قصد ساخته‌شده باشد مورد توجه واقع نمیشود. اما صنایعی که بخودی خود و بی قصد ایجاد میگردد چنین نیست و مورد گفتگو نمیباشد چه اگر هنر از تکلف دور باشد از عیب زشتی مصون میماند، زیرا ممارست در تکلف بغفلت از ترکیبات اصلی کلام منجر میگردد و به‌اساس افادهٔ سخن خلل میرساند و بویژه بلاغت را از میان میبرد و آنوقت در سخن بجز این محسنات و آرایشها چیزی باقی نمیماند. و این شیوه هم اکنون بیشتر در میان مردم این عصر متداول است و آنانکه در بلاغت ذوق دارند

مردمی را که شیفتهٔ این فنون‌اند مورد تمسخر قرار میدهند و این شیوه را عجز از دیگر مبانی سخن و بلاغت میشمرند.

و شنیدم‌شیخ‌ما ابوالبرکات بلفیقی، که‌در زبان عرب بصیر بود و در ذوق‌سخن قریحهٔ‌نیکی داشت، میگفت:

«ولذت‌بخش‌ترین اندیشه‌هائی‌را که باخودمی‌اندیشم این‌است که‌روزی ببینم آنکه در فنون بدیع ممارست میکند و محسنات آنرا در نظم و نثر خود بکارمیبرد بشدیدترین عقوبت دچار شود و مردم با فریاد، زشتی‌های او را اعلام کنند و این امر بمنزلهٔ‌ابلاغی باشد که شاگردانش را از این صنعت باز دارد تا با تکلف بدان نگرایند و بلاغت را از یاد نبرند».

دیگر از شرایط بکار بردن محسنات بدیع تقلیل‌دادن آنهاست بدانسان که در دو یا سه شعر از قصیده‌ای این صنایع را بکار برند وبرای زیور دادن و آرایش یك قصیده بهمین اندازه‌اکتفا کنند.

و ابن رشیق و دیگران گفته‌اند: آوردن صنایع بسیار، از عیوب سخن‌بشمار می‌رود. و شیخ ابوالقاسم شریف سبتی که در روزگار حیات خویش‌مروج زبان عرب در اندلس بود میگفت: هرگاه شاعریا نویسنده فنون بدیع بکارمیبرد بسیار زشت است که در فزونی آنها بکوشد، زیرا این صنایع همچون خال برچهرهٔ زیبا‌رویان‌است که‌یك یا دوخال مایهٔ زیبائی و افزون برآن سبب زشتی است. و بنسبت سخن منظوم سخن منثور نیز در روزگار جاهلیت و اسلام نخست ساده بود ومیان جمله‌های آن نوعی موازنه را معتبر میشمردند و فواصلی که در میان ترکیبات آنها هست و بی‌تکلف سجع و عدم اعتنا بهیچ صنعتی جمله‌ها را آورده‌اند، خود گواه این نوع موازنه میان جمله‌هاست. تا آنکه ابراهیم‌بن هلال صابی کاتب خاندان بویه با نبوغ خاصی در فن شعر پدید آمد و آنگاه در نثر صنعت و قافیه آوردن «سجع» را بکار برد و در این باره شگفتیها از خودنشان داد و مردم‌شیفتگی

او را باین فنون که در نامه‌های دیوانی (دولتی) بکار می برد عیبجوئی کردند.
و آنچه صابی را بدین شیوه برانگیخت این بود که وی در بارگاه پادشاهان غیرعرب میزیست و از صولت دستگاه خلافت که بازار بلاغت در بارگاه آنان رواج داشت دور بود. آنگاه بکار بردن صنعت در سخنان منثور متأخران پس از وی انتشار یافت و روزگار ساده نویسی از یادها رفت و نامه‌های دیوانی و دوستانه و هم مکاتبات عربی فصیح با عربی بازاری و پست همانند گردید و نیك، و بد در هم آمیخت.

و همهٔ اینها نشان میدهد که سخن مصنوع وقتی با ممارست و تکلف ساخته شود در برابر سخن مطبوع کم اهمیت و نارساست، زیرا در این نوع سخن باصل بلاغت توجه نمیشود وذوق بهترین داور در این موضوع میباشد.
و خدا شما را بیافرید و آنچه را نمیدانستید بشما آموخت[1].

فصل ۵۰

در اینکه صاحبان مراتب بلند از پیشهٔ شاعری دوری میجویند

باید دانست که شعر دیوان[2] عرب بوده که همهٔ علوم و تواریخ و حکمتهای آنان در آن منعکس میشده‌است و بزرگان و رؤسای قبایل عرب بدان شیفتگی نشان میداده‌اند؛ چنانکه در بازار «عکاظ»[3] برای سرودن (انشاد)[4] شعر حاضر میشده و هر یك از آنان شعر خود را بر بزرگان و فحول بیان[5] و صاحبان بصیرت عرضه

---

۱ - اشاره به آیهٔ ۲۴۰ سورهٔ ۲ (البقره). ۲ - منظور دفتر عمومی ثبت مقاولات ومعاملات و غیره یا بعبارت امروزی دایرةالمعارف است. و بقول صاحب نفایس‌الفنون، و علم دواوین عبارت است از معرفت اشعار مدون و ترکیب مصنوع باعتبار ترکیب و معنی و اعراب و بنا با سایر رموز و اشارات و عموم لطایف ومناسبات. (نفایس‌الفنون ص ۶۸). ۳ - سوق یا بازار عکاظ در عصر جاهلیت همه ساله میان نخله و طائف از آغاز ذیقعده تا بیست روز یا یکماه تشکیل میشده است و درآن کلیهٔ قبایل عرب گرد می‌آمده وبانشاد اشعارو مفاخره بر یکدیگرو خریدو فروش میپرداخته‌اند. (از اقرب‌الموارد). ۴ - منظور ازانشاد یا سرودن شعر خواندن آن به‌آواز بلند است که غالباً با آهنگ موسیقی نیز همراه است. ۵ـ ن.ل، الشأن.

میکرده‌اند تا بافت یا سبك شعر آنان باز شناخته شود[۱] و سرانجام کار آنان به همچشمی و مفاخره میکشید و بهترین اشعارشان را از ارکان بیت‌الحرام (کعبه) که جایگاه حج گزاری و خانهٔ [پدرشان][۲] ابراهیم (ع) بود فرو می آویختند چنانکه این شاعران بدین امر نائل آمده بودند: امرؤالقیس بن حجر، نابغهٔ ذبیانی، زهیر بن ابی‌سلمی، عنترة بن شداد، طرفة بن عبد، علقمة بن عبده، اعشی و دیگر کسانی که از اصحاب معلقات نه‌گانه[۳] بشمار میرفتند.

و بر حسب آنچه در بارهٔ وجه تسمیهٔ معلقات گفته شده است البته کسانی به‌آویختن شعر خود از خانهٔ کعبه نائل میشدند که به‌نیروی خویشاوندان وعصبیب ومکانت خود درقبیلهٔ مضر بچنین کاری قادر باشند.

آنگاه درصدراسلام قوم عرب ازاین شیوه منصرف شد، زیرا عموم مردم بامر دین و نبوت و وحی سرگرم بودند و بویژه از اسلوب و نظم[۴] قرآن سخت حیرت‌زده شدند از اینرو از سرودن شعر، زبان دربستند و مدتی از تعمق در نظم و نثر منصرف شدندو خاموشی پیش گرفتند. تا آنکه امر دین استقرار یافت و ملت براه راست خو گرفت و در تحریم و منع شعر آیه‌ای نازل نشد و پیامبر (ص) بشنیدن شعر شاعری[۵] گوش فرا داد و به وی پاداش ارزانی فرمود.

---

۱ ـ ن، ل: حول بجای‌حوك در «پ» و «ینی». ۲ ـ از: «ینی». ۳ ـ در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» معلقات‌التسع و در چاپهای مصر و بیروت معلقات‌السبع است وچون عدهٔ اصحاب معلقات مورد اختلاف است برخی آنها را هفت تن شمرده‌اند: امرؤالقیس، طرفة، زهیر، لبیدبن ربیعه، عمروبن کلثوم، عنترة و حارث ابن حلزه. و گروهی که آنها را نه تن دانسته‌اند بر هفت تن مزبور: نابغه واعشی یا علقمه واعشی را هم می‌افزایند، مؤلف ۷ تن معروف را آورده و سپس می‌گوید: و دیگر کسانی که از... و بنا بر این صورت (تسع) صحیحتر است.

۴ ـ نظم آن‌است‌که نویسنده سخنان خود را بر مقتضای اصول صرف و نحو ومعانی و بیان‌بکار برد و تفاوت میان صیغه‌های مختلف کلمه را در نظر گیرد و حروف را در جایگاه خود بنشاند و شرایط تقدیم و تأخیر اجزای جمله و جای فصل و وصل را بشناسد و مواضع حروف عطف را بداند وآنهارا بر حسب معانی مختلف نیك مراعات کند و در تشبیه و تمثیل راه صواب پیش گیرد و جز اینها. (از مقالات علم‌الادب ج ۱ ص ۸ بنقل از صناعة‌الترسل تألیف شهاب‌الدین حلبی باختصار).

۵ ـ منظور کعب‌بن زهیر صاحب قصیدهٔ معروف: بانت سعاد فقلبی الیوم متبول است که آن را در عذر خواهی ومدح پیامبر (ص) سرود. رجوع به اعلام المنجد (کعب) و (بانت سعاد) شود.

در این هنگام عرب به خوی دیرین خود بازگشت «یعنی بسرودن شعر» و عمر بن ابی ربیعه یکی از شاعران بزرگ قریش در این عهد در شعر پایگاه وطبقهٔ بلندی داشت و غالباً شعر خویش را بر ابن‌عباس عرضه میکرد و او بشنیدن آنها گوش فرا میداد و بر وی آفرین میگفت.

پس از چندی دوران سلطنت و دولت ارجمند فرا رسید و عرب از راه شعر بدستگاه دولت تقرب میجست و خلفا و بزرگان دولت را مدح میکرد و خلفا بنسبت زیبائی اشعار و مکانتی که شاعران در میان قوم خود داشتند جوایز و صلات بزرگی به‌آنان می‌بخشیدند و بسیار شیفته بودند که شاعران اشعار خود را به‌آنان ارمغان دارند تا از این راه بر یادگارهای گذشته و تاریخ و لغت و زیبائی و شرف زبان آگاه شوند وقوم عرب فرزندان خویش را بحفظ کردن اشعار وادارمیکرد.

و این وضع در روزگار امویان و صدر دولت عباسیان همچنان پایدار بود چنانکه اگر به‌آنچه صاحب «عقدالفرید» دربارهٔ شب نشینی «افسانه گوئی» رشید با اصمعی در (باب شعر و شعرا) آورده است بنگریم، خواهیم دید رشید تا چه‌پایه از شعر آگاه بوده و در آن تبحر داشته است و هم نشان میدهد که رشید به‌ممارست در این فن بسیار عنایت میورزیده و در بازشناختن سخن زیبا از پست بی‌اندازه بصیر بوده ومحفوظات بسیاری داشته است.

آنگاه پس از آنان مردمی پدید آمدند که زبان عرب زبان مادری آنان نبود ازاینرو که عجمه «غیرعرب» بودند و از آغاز بدان آشنایی نداشتند، بلکه این زبان را ازراه تعلیم فرا گرفته بودند وسپس‌اشعاری درمدح امرای عجم (غیر عرب) که زبان عربی زبان ملی آنان نبود سرودند و تنها خواستار احسان و صله بودند وهیچ هدفی جز این نداشتند مانند: حبیب«ابوتمام»[1] وبحتری ومتنبی وابن‌هانی و

---

۱ - ابوتمام حبیب‌بن اوس‌بن حارث آمدی از معروفترین سخن‌سرایان بشمار میرود وکتاب معروف حماسهٔ او دلیل حسن انتخاب و غزارت فضل و اسلوب بیهمتای وی میباشد. وی باختلاف روایات←

شاعران پس از ایشان تا امروز... از آن پس هدف شعر معمولا جز دروغ و خواستن صله و نفع چیز دیگری نبود، زیرا چنانکه درهمین فصل یاد کردیم منافعی که گروه نخستین ازشعر میبردند از میان رفته بود و بهمین سبب خداوندان پایگاه بلند و بزرگان متأخر از شعر وممارست در آن دوری میجستند واوضاع دگرگونه شد و کار بجائی رسید که شاعری را برای ریاست و صاحبان مناصب بزرگ زشت و ناپسند شمردند.

وخدا گرداننده‌ٔ شب و روز است.[1]

فصل ۵۱

در اشعار عربی «بادیه نشینان» و «شهر نشینان» در این عصر

باید دانست که شعر تنها بزبان عربی اختصاص ندارد، بلکه این فن درهمهٔ زبانها خواه عربی یا عجمی وجود دارد چنانکه در ایران «پیش از اسلام» وهمچنین در یونان شاعرانی بوده‌اند و ارسطو در کتاب منطق[2] از شاعران یونان همر «اومیروس» را نام میبرد و بر او درود میگوید.

و در میان حمیر نیز پیش از اسلام شاعرانی بوده‌اند و چون زبان مضر که قواعد و اصول اعراب آن تدوین شده بود فاسد گردید و از آن پس لغات آن‌قوم نیز بعلت اختلاط و در آمیختن با لغات خارجی اختلاف پیدا کرد، نژاد عرب «بادیه نشین» مستقلا دارای لغتی شد که با زبان مضریان پیشین بکلی در اعراب و در بسیاری از موضوعات لغوی و ساختمان کلمات مخالف بود.

همچنین در میان شهر نشینان نیز زبان دیگری بوجود آمد که با زبان مضر

→بسال ۱۹۰ یا ۱۸۸ و یا ۱۸۲ ویا ۱۹۲ در قریهٔ جاسم ازاعمال دمشق متولدشد و بسال ۲۳۱ یا ۲۲۸ یا ۲۳۲ درگذشت. او را تألیفات بسیاریست ازقبیل: الحماسه‌والاختیارات من‌الشعر والشعراءالفحول و غیره (رجوع به لغت‌نامهٔ دهخدا شود).

۱ اشاره به‌آیهٔ ۴۴ - س: (نور).

۲ -دسلان مینویسد: ارسطو دررسالهٔ‌رتریك «Rhetorique» همررا میستاید ولی: مؤلفان عرب رسالهٔ مزبور را جزو رسالهٔ منطق میشمرند.

در اعراب و بیشتر لغات وضع شده و صرف کلمات مغایر بود و گذشته از این با لغت نژاد عرب «بادیه نشین» این عصر نیز اختلاف داشت. و باز همین زبان شهری نیز برحسب اصطلاحات مردم سرزمینهای گوناگون دستخوش تغییرات و اختلافات فاحشی گردید چنانکه مردم سرزمین و شهرهای مشرق دارای لغتی بجز زبان‌اهل مغرب و شهرهای آن هستند و باز زبان مردم شهرهای گوناگون اندلس با زبانهای شرق و غرب مغایرت دارد. گذشته از این بعلت آنکه شعر طبیعةً در میان اهل هر زبان وجود دارد، زیرا موازین‌شعری ازلحاظ شمارهٔ حروف‌متحرك و ساکن درهمهٔ زبانها برحسب نسبت یکسانی است.[۱] و پذیرش آنها در طبایع بشر موجود است از اینرو بسبب فقدان یکزبان که عبارت از لغت مضر است و برحسب شهرتی که در میان مردم هست ومیگویند بزرگان ویکه تازان شعر ازاهل آن زبان برخاسته‌اند، ممکن نیست شعر، متروك شود، بلکه هر نژاد و متکلمان به‌هر يك از گونه‌های زبان عرب غیر فصیح و مردم شهرنشین از شعر آنچه را که انتساب و بنیان گذاری آن بر طریقهٔ وسیع زبان خودشان سازوار[۳] باشد برمی گیرند.

اما تازیان این نسل که‌نسبت بزبان اسلاف خود (قبیلهٔ) مضر غیر فصیح‌اند، در این روزگار در همهٔ بحورو اوزان بر همان شیوهٔ گذشتگان[۲] مستعربشان شعر می‌سرایند و اشعار بسیار مطولی می گویند که برشیوه‌ها و مقاصد شعرمشتمل‌میباشد از قبیل: نسیب «غزل» و مدح و هجا ، و در بیرون رفتن از فنی بفن دیگر سخن استطرادمیکنند وچه بسا که از نخستین بیت داخل مقصود میشوند. و غالباً قصاید ایشان از بیت نخست بنام خود شاعر آغاز میشود و آنگاه به غزل میپردازند. و تازیان سرزمین مغرب اینگونه قصاید را «اصمعیات» مینامند که منسوب به‌اصمعی راوی اشعار عرب است.

۱ـ یعنی سیلابهای کوتاه ودراز. ۲ـ سلمهم‌در «ك» بجای، سلفهم، غلط است. ۳ـیطال‌وعهم در «ك» بجای، یطاوعهم، غلط است .

و تازیان مشرق زمین اینگونه شعر را بداوی[1] [وحورانی وقیسی[2]] مینامند. و چه بسا که در این‌اشعار آهنگ‌های ساده‌ای‌نیز در نظر میگیرند، ولی نه برروش صنعت موسیقی[3] و آنگاه با اینگونه اشعار تغنی میکنند و چنین اشعار غنائـی را «حورانی» مینامند که منسوب به حوران یکی از نواحی عراق و شام است. و ناحیهٔ مزبور در این روزگار از منازل و مساکن تازیان بادیه نشین است. و ایشان رافن دیگری‌است که بسیار در نظم متداول است، بدینسان که اشعاری شاخه شاخه[4] می‌ـسرایند که دارای چهار جزء (مصراع) است، ولی روی (حرف آخر قافیه) مصراع آخر مخالف سه مصراع دیگر است و این قافیهٔ مصراع چهارم‌را در همهٔ‌مصراعهای چهارم ابیات تا آخر قصیدهٔ «شعر»مراعات میکنند مانند مربع و مخمس که‌اخیراً شاعران مولد آنهارا ایجاد کرده‌اند. این‌تازیان در اینگونه شعر بلاغت‌کامل‌دارند و فحولی ازمیان آنان برخاسته‌اند و متأخران بسیاری از منتسبان به دانشها دراین روزگار بویژه عالمان دانشهای زبان هنگامی که چنین اشعاری را بشنوند آنها را زشت میشمرند و اگر نظم آنانرا بخوانند اظهار نفرت میکنند و معتقدند ذوق‌ایشان بعلت زشتی الفاظ و فقدان اعراب (حرکات) آنها را نمی‌پسندند.

ولی این اظهار کراهت، بسبب این است که فاقد ملکهٔ زبان آن گروه می‌ـباشند و اگر یکی از ملکات زبان آن قوم برای عالمان مزبور حاصل شود آنوقت ذوق و طبع ببلاغت آنها گواهی خواهد داد. بشرط آنکه فطرت و نـظر ایشان از آفات مصون باشد. وگرنه اعراب‌را دخالتی در بلاغت نیست، بلکه بلاغت عبـارت است از مطابقت کلام بمقصود و با مقتضای حالی که در آن وجود دارد، خواه رفع

---

۱ ـ بدوی ، چاپهای مصر وبیروت. ۲ ـ قلیسی ـ قللسی (ن.ل) مقصود از بـداوی یا بدوی عرب بادیه‌نشین و حورانی منسوب به تازیانی است‌که در ناحیهٔ حوران واقع در شام بسر میبرند وقیسی منسوب به قبیلهٔ قیس است بعبارت دیگر اینگونه اشعار رانخست قبایل مزبور سروده‌اند. (ازحاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۴۰۵) قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر وبیروت و نسخهٔ خطی «ینی‌جـامع» نیست . ۳ ـ موسیقاری «پ» ونسخهٔ خطی «ینی‌جامع». ۴ ـ معصبا در چاپهای مصر و بیروت بجای: مغصنا در چاپ پاریس ونسخهٔ خطی «ینی جامع».

بر فاعل دلالت کند و نصب بر مفعول. و خواه برعکس ...

و بلکه قرائن کلام اعراب آخر کلمه را نشان میدهد چنانکه این امر در زبان این قوم وجود دارد. بنابراین دلالت بر حسب آن چیزی است که صاحبان ملکهٔ زبان آنرا مصطلح میکنند و از اینرو هر گاه اصطلاحی در ملکه شناخته شود و شهرت یابد آنوقت دلالت صحیح خواهد بود و هر گاه این دلالت با مقصود و مقتضای حال مطابقت کند بلاغت درست خواهد بود و بهیچرو لازم نیست قوانین نحویان را در این باره معتبر شمرند. و در اینگونه اشعار آنان اسلوبها (سبکها) و فنون شعر بجز حرکات اواخر کلمات موجود است. از اینرو آخر بیشتر کلمات ایشان ساکن است و در نزد آنان فاعل ازمفعول و مبتدا از خبر بقرائن کلام باز-شناخته میشود نه بحرکات اعراب، چنانکه از اینگونه اشعار ایشان قطعه‌ای است از گفتار شریف بن هاشم که بر هجران جازیه بنت سرحان گریه وزاری میکند و از سفر کردن وی با خاندانش بسوی مغرب سخن میگوید:[1]

شریف ابوالهیجا بن‌هاشم، در بارهٔ حال قلب خود (که پر از غم است) چنین

---

۱ - ابن خلدون در این فصل نمونه‌های بسیاری از اشعار شاعران مغرب یا اصمعیات نقل کرده است که در نسخ چاپی و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» اختلافات فراوان میان الفاظ ابیات مذکور دیده میشود بحدیکه معانی ابیات در بسیاری ازموارد با هم تفاوت فاحش پیدا میکنند وگذشته از این اشعارمزبور بزبان عربی مغرب استکه بگفتهٔ خود ابن‌خلدون خواه از لحاظ اعراب و خصوصیات صرف‌ونحوی و خواه از نظر لغوی و اصطلاحات محلی با زبان عربی مشرق تفاوت دارد و از همه مهمتر دراشعار مزبور مضامین بکر و معانی بلندکمتر یافت میشود و از مقایسهٔ آنها با آثار شاعران پارسی زبان میتوان چنین نتیجه گرفت که از نظر اندیشه و فکر بلند همپایهٔ پست‌ترین طبقهٔ شعر پارسی قرار میگیرند و اما از لحاظ بلاغت که ابن‌خلدون بر خلاف نظریهٔ دانشمندان و عالمان ادب اشعار مزبور را بلیغ میشمرد، متأسفانه بر فرض استدلال وی را صحیح بدانیم، در ترجمهٔ آن بلاغت از میان میرود. بنابراین برای آگاهی خوانندگان از مضامین اشعار مزبور نخستین قصیدهٔ آن که بیست بیت است بطورکامل ترجمه شد و در این ترجمه مخصوصاً بعلت اختلاف نسخ و دیگر عللی که یادآوری شد ترجمهٔ دسلان بیشتر مورد استفاده و اعتماد واقع گردید و در ترجمهٔ بیست بیت مزبور دانشمند گرامی آقای دکتر هشترودی استاد عالیمقام دانشگاه مرا رهین یاری خویش فرموده‌اند. عناوین‌و مطلع بقیهٔ ابیات نیز پس‌از مقابله با نسخهٔ خطی «ینی جامع» از ترجمهٔ دسلان بفارسی بر گردانده شده است و در این‌قسمت دوست ارجمندم آقای محمد جعفر محجوب ازبذل یاری دریغ‌نفرموده‌اند.

میگوید و از بدبختی خود شکوه میکند و چنین شرح میدهد که: اندیشهٔ او برای آگاه شدن ازاینکه (یار) از کجا گذشته‌است مضطرب و نگران است و غلامی بادیه‌ـ نشین را دنبال میکند که دل ویرا بیش از پیش آزرده است.

(اوخبر میدهد) که روحش چه اندازه از بدبختی و آزردگی بامداد روز وداع شکوه میکند.

خدا آن کسی را که راز این داستان را میداند هلاك کند. همچون دژخیمی که او را با شمشیر هندی ساخته شده از پولاد خالص زخمی کرده است بجان مینالد.

همچون گوسفندی است میان دست شوینده که سختی دست آن در مدتی که بندها را محکم میکند موجب ایجاد دردهائی در اومیشود، دردهائی که شبیه بدردـ های تیغهای اقاقیا (طلح) است.

موانع دوگانه‌پاهای او را میفشارند، همچنین سرش را که میان آن دو پا گرفتار است. و در طول مدتی که با دست میمالد (میشوید) شاخ او رامیکشد.

اشکهای من فراوان جاری شد.

گوئی مردی آنها را با گردش چرخ چاه بالا می‌آورد. مهلتی که بچشم من داده شده خستگی آنرا جبران میکند و رطوبتی که در هوا جمع شده است ابرهای غلیظ میسازد (که سیل اشکهای مرا تشدید میکند).

سیلهای دیگر از منبع جاری شده و بر روی دشتی که در دامنهٔ (صفا) است سرازیرمیگردد و میان این فراوانیها درخشش برقها دیده میشود. این غزل (تغنی) تسلی بخشی است. هنگامی که گرفتار عشق شدم ـ بغداد. حتی فقیران آن هم بر سرنوشت من گریستند.

منادی رحیل را اعلام کرد همهٔ (اسباب) بسته شد و شتر آماده پیش کسی که آنرا عاریه کرده ایستاده بود.

ای ذیاب بن غانم که مانع حرکت آنها هستی سرپرستی مسافران بدستهای (ماضی مقرب) سپرده شده است.

حسن بن سرحان به آنها گفت بسمت مغرب حرکت کنید و گله‌را در پیش برانید که من آنها را حفاظت میکنم.

و مرکب خود را به پیش راند ومیان (حیوانات) بگوسفندان و گاوها فریاد زد بی آنکه آنها را از مزرعه‌های سرسبز براند.

(زیان) بخشنده پسرعابس[1] مرا واگذاشت جلوه‌هائی که در حمیر بود او را کفاف نمیداد.

آنکه خود رادوست و همقدم من می‌نامید مرا واگذاشت و اکنون‌من‌سپری ندارم که آنرا بر دشمنان عرضه کنم.

بلال بن‌هاشم برگشت و به‌آنان گفت: ماميتوانيم‌درمجاورت فلاکت بسر بریم ولی در سرزمین تشنگی نخواهیم‌توانست زندگی کنیم. دروازهٔ بغداد و سرزمین‌آن بر ما حرام است ما نمیتوانیم به‌آنجا داخل شویم ومن به‌آنجا برنخواهم گشت و مرکوب من از آنجا دور خواهد شد.

روح من‌از بلادابن هاشم‌روی بر میگرداند بعلت گرمی شدید آفتاب. واگر در آنجا بمانم گرمای سخت مرگ را بسوی من فرا خواهد خواند.

هنگام شب آتشهائی که بدست دختران نوجوان قبیله بر افروخته شده بود جرقه پرتاب میکرد. آنکه اسیر (آن‌حسنها) بود شتر خود را برراه (لود)خرجان[2] ترغیب میکرد.

دیگر از آثار شاعران مزبور شعری است در مرثیهٔ امیرزناته ابوسعدی‌بقری هم نبرد آنان در سرزمین افریقیه وزاب که بصورت رثاء تمسخر آمیزی سروده

۱ ـ او را طلیجن هم میگفته‌اند واز قبیلهٔ‌حمیر بوده است. (حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۴۱۰).

۲ ـ خرجان نام تنگه‌ای است نزدیك مدینه . معلوم نیست کلمهٔ (لود) نام چه محلی است. (از حاشیهٔ دسلان ج ۴ ص ۴۱۰).

شده است :

سعدای زیباروی بامدادان باکاروان بوضعی رقت انگیز عزیمت کرد و گفت:
ای کسی که از من میپرسی گور خلیفهٔ زناتی کجاست این نشانه را از من بگیر و در گرفتن آن سست مباش .

و این ابیات نیز از شریف بن‌هاشم است که در آنها از عتابی که میان وی و ماضی بن‌مقرب روی داده است گفتگو میکند:[1]

(ماضی) خود سر آغاز سخن کرد و مرا گفت: شکر! ما از توراضی نیستیم!

و این اشعار مسافرت آنان را بمغرب وغلبهٔ زناته را بر آن قوم نشان میدهد:
ابن هاشم چه‌دوست زیبائی بود که او را از دست دادم. و چه بسیار مردانی که‌پیش از من بهترین دوستان خود را از دست داده‌اند!

قصیدهٔ ذیل اثر طبع سلطان بن‌مظفر بن یحیی از زواوده یکی از تیره‌های «بطون» قبیلهٔ ریاح است که در آن قبیله از خاندانهای حاکم و ارجمند بشمار میرفته‌اند. شاعر ابیات را در حالی سروده است که درزندان امیر ابوزکریا بن ابی حفص از نخستین سلسلهٔ موحدان افریقیه، زندانی بوده است:

(شاعر) هنگامی که اندك اندك تاریکی سپری میگردد و خواب بر پلك چشمانش حرام میشود میگوید: چه کسی بیاری دلی می‌آید که دوست و همدم جدائی‌ناپذیر درد و غم شده است .

و از اشعار متأخران ایشان گفتار خالدبن حمزة بن عمر شیخ کعوب[2] ازاولاد ابواللیل است اوحریفان خود اولاد مهلهل را سرزنش میکند و بشاعر ایشان‌شبل‌ ابن مسکینانةبن مهلهل پاسخ میدهد که در ابیاتی بقوم وتبار خود افتخار کرده و

---

۱ - در تمام نسخه‌ها و از آن جمله نسخهٔ خطی «ینی جامع» ترتیب قرارگرفتن شعرها بهمین‌صورت است، ولی درمتن چاپ پاریس جای‌این شعرباشعرپس از آن عوض شده است.

۲ - کعوب نام قبیله‌ای از اعراب مغرب است.

آنان را بر اولاد ابواللیل برتری داده است.[۱]

و هم یکی از شاعران آنان در امثال حکمت آمیز سروده است:

جستن چیزی که آنرا بچنگ نخواهی آورد کاری ابلهانه و اعراض از کسی که روی از تو بر تافته است کاری درست است.

هر گاه ببینی مردمان درهای خود را بروی تو بسته‌اند، بر پشت شتران سوار شو (یعنی سفر کن) خداوند در دیگری را بروی تو میگشاید.

و در این بیت شبل (بن‌مسکینانة) انتساب کعوب را به ترجم[۲] یاد میکند:

پیران و جوانان خانوادهٔ ترجم، بواسطهٔ شدت وحدت خویش از شکایت‌عموم مردم بهیجان می آیند.

در این قطعه خالد (بن‌حمزة)[۳] برادران خویش را سرزنش میکند که چرا به رعایت جانب ابومحمدبن تافراکین شیخ بزرگ موحدان برخاسته‌اند، ابومحمد کسی بود که از وظیفهٔ حاجبی سلطان تونس سوءِ استفاده کرده و بعنوان کفالت ابواسحق‌بن سلطان ابویحیی زمام امور را مستبدانه بدست گرفته بود. و این امراز وقایع نزدیك بعصر ما بشمار میرود:

خالد جوانمرد، با آگاهی کامل سخن میگوید و خطابه‌ای که لایق مردی

---

۱ - دسلان ازترجمهٔ این ابیات‌وابیات‌دیگری‌ازشاعرمزبور درعتاب و وصف کاروانها بعلت اختلاف‌نسخ بیش از حد صرف نظرکرده و یادآور شده است که کاتبان نسخ در نهایت غفلت و بیخبری اشعار را نوشته‌اند چنانکه تمام‌کلمات هربیت بادیگری متفاوت است و نمیتوان مفهوم صحیحی از آنها بدست آورد و بهمین دلیل نگارنده هم ازترجمهٔ آنهاصرف نظر کردم.

۲ - در چاپهای مصر وبیروت برجم است و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» نقطه ندارد. دسلان باستناد تاریخ بربر که در آن اعراب کعوب را از ترجم دانسته کلمه را بدینسان تصحیح کرده است.

۳ - پیش از این قطعه در تمام نسخ شعر (شبل) آمده است. در چاپ پاریس و ترجمهٔ دسلان پس از شعر «شبل» قطعه‌ای است که مؤلف آنرا به خالد(بن‌حمزه) نسبت داده است و در مطلع قطعه هم نام خالد بر حسب شیوهٔ‌شاعران مغرب دیده میشود و ازاینرو در این ترجمه هم از روش دسلان تبعیت شد، ولی درنسخهٔ‌خطی «ینی‌-جامع» و چاپهای مصر و بیروت قطعهٔ‌مزبور به «شبل» نسبت داده‌شده است، چه پس از شعر وی‌عنوان قطعهٔ بعد چنین است : « و من قوله ... » در صورتیکه در شعر نخستین قطعه نام خالد در همهٔ نسخ وجود دارد.

خطیب است ایراد میکند و همواره از روی خردمندی و راستی بسخنوری میپردازد...

و این اشعار اثر طبع علی‌بن ابراهیم است که در این روزگار از رؤسای عامر، یکی از تیره‌های «بطون» قبیلهٔ زغبه بشمار میرود. وی در این ابیات پسر عمان خود را سرزنش میکند که در صدد سروری دیگر افراد قبیله برآمده‌اند.

(علی‌بن عمر) این شعرهای کوتاه را سروده و خطابه‌ای منظوم ایراد کرده است.

«این ابیات» مانند مرواریدهائی که گوهر فروش هنگام کشیدن در رشتهٔ ابریشمین در دست میگیرد، زیبا و دلپذیر است.[1]

و اشعار ذیل از اعراب صحرانشین[2] نواحی حوران و زادهٔ طبع زنی است که شوهر وی کشته شده و این ابیات را بسوی «قبیلهٔ» قیس همسوگندان قبیلهٔ خویش فرستاده و بدین وسیله آنانرا بخونخواهی شوهرش برانگیخته است:

ام‌سلامه زن جوان قبیله بخود گوید: خداوند کسی را که بر او دل نسوزد دچار وحشت سازد.[3]

[و نظایر اشعار مذکور نزد آنان بسیار و بعضی از آنها هم در میان مردم متداول است. برخی از تیره‌های قبایل آن قوم بسرودن شعر میپردازند و گروهی هم چنانکه در فصل شعر یاد کردیم از آن امتناع میورزند از قبیل بسیاری از

---

۱ - در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» مصراع‌اول بیت نخستین‌و در چاپهای مصرو بیروت تمام بیت‌مزبور وجود ندارد. دسلان می‌گوید: این قصیده که ۴۱ بیت است، از فزونی اغلاط و اختلاف نسخ ترجمه نشد. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت اعراب ثمر است. ۳ - شعر اینست:

تقول فتاةالحی ام‌سلامه ... بعین اراع‌الله من لارثی لها.

و دسلان شعر را چنین ترجمه کرده است:

ام‌سلامه زن جوان قبیله از شخص خود حرف میزند (و میگوید) خداوند میتواند کسی را که شکایت نمیکند پر از ترس و وحشت سازد.

رؤسای کنونی قبایل ریاح و زغبه و سلیم و امثال ایشان][1].

موشحات[2] و از جال[3] اندلس

اما متأخران[4] اندلس پس از آنکه شعر در سرزمین آنان فزونی یافت و

---

۱ ـ این قسمت که در چاپهای مصر وبیروت نیست از نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» و چاپ پاریس‌ترجمه شد و در چاپ پاریس پیش از قسمت مزبور چند شعر است که نه در چاپهای مصر و بیروت و نه در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» وجود دارد اشعار مزبوررا دسلان ترجمه نکرده است و مینویسد: «متن‌این قطعه چنان مغشوش بود که تقریباً هیچ مضمونی از آن مفهوم نمیشد. و این قطعه در نسخه‌های خطی C و D و چاپ بولاق و ترجمهٔ ترکی نیز وجود ندارد». عنوان اشعار مزبور در چاپ (پ) چنین است: قطعهٔ ذیل را یکی ازاعراب بادیه نشین قبیلهٔ حلبه که تیره‌ای «بطنی» از قبیلهٔ جذامی میباشد سروده است و قبیلهٔ مزبور اکنون در مصر سکونت دارد. ۲ ـ موشحات در اشعار متقدمان بر فن جدیدی اطلاق میشود که مردم اندلس آنرا استنباط کرده و از اینرو که در آن صنعت و آرایش بکار رفته است آنرا «موشح» نامیده‌اند و در این نامگذاری به وشاح یا حمایل و گلوبند مرصع که نوعی از زیورهای زنان‌است توجه داشته‌اند واینگونه شعر را ازنظر رشته‌ها وابیات و قفل‌ها بوشاح تشبیه کرده‌اند.

ابن سناءالملك در کتاب خود موسوم به «دارالطراز» آرد:

موشحات بدوگونه تقسیم شوند. الف ـ موشحاتی‌که‌آنهارا براوزان اشعارعرب میسرایند. ب ـ گونه‌ای که دارای وزنی از اوزان مزبور نیست و شاعر بدان اوزان توجهی ندارد.

و گونه‌ای که بر وزن اشعار عرب سروده میشود نیز دو نوع است:

قسمی که در اقفال و ابیات آن کلمه‌ای داخل نمیشود که بسبب کلمهٔ مزبور آن جزء بیت از وزن شعری خارج گردد و موشحاتی که براین شیوه باشند مورد توجه نیستند وبسیار کم رواج دارند ... وقسم دوم موشحاتی است که هیچیك از اجزای آنها بهیچ گونه‌ای از اوزان عرب‌بستگی ندارد واین نوع بسیار رایج است و قسمت اعظم موشحات را تشکیل میدهد.

هر موشح از اقفالی تشکیل میشود که آنها را اسماط « رشته‌ها » نیز میخوانند و دارای ابیاتی‌است که بشاخه‌ها «غصنها» منشعب میشوند و عبارت از اجزا و فقرات موشح میباشند.

و اقفال ابیاتی از شعراند که غالباً موشحات بدانها آغاز میگردند و بیش از هر بیت تکرار میشوند وبهمین سبب آنها را «لازمه» میخوانند. اقفال مزبور دریك موشح دارای یکوزن و یك قافیه‌هستند و تغییر دادن آنها روا نیست و قفل آخر موشح را «خرجه» نامند و بهترین آن قفلی است که‌الفاظ آن دارای آهنگ باشد و بر شیوهٔ شیرینی سروده شده باشد و شاعر از راه کلماتی چون «گفت» یا «گفتم» یا «تغنی کرد» و مانند اینها از آن قفل بمعانی دیگری از قبیل عشق یا مستی و جز اینها منتقل میشود.

ولی ابیات بمنزلهٔ ادوار «برگردان» هستند و تغییر دادن روی آنها جایز است.

وهنگامی موشح راتام گویند که بقفلی آغاز شود و بدان پایان یابد واین قفل شش بار در آن‌بیاید.

و هرگاه موشح به بیت آغاز شود آنرا «اقرع» نامند و نمونهٔ نخستین آن بر این شیوه است: ←

مقاصد و فنون آن تهذیب شد و بمنتهای زیبائی و آرایش رسید فنی از آن ابداع کردند که آنرا بنام موشح خواندند آنها رشته‌رشته وشاخه‌شاخه سخن‌را نظم‌میکنند وبر آنها و عروضهای آنها می‌افزایند و همهٔ آنها را یك بیت مینامند و عدد قوافی این شاخه‌ها واوزان آنها را تا پایان قطعه پیاپی و یکی پس از دیگری می‌آورند.

وحداکثر ابیاتی که در این شیوه میسرایند هفت بیت است‌و هر بیتی مشتمل برشاخه‌هائیست که عدد آنها بنسبت مقاصد وشیوه‌های گوناگون متفاوت‌است و در آنها مضامین غزل و مدح بکار میبرند چنانکه درقصاید متداول‌است و این فن‌را بمنتهای کمال رسانیدند و مردم آنرا می‌پسندند و ظریف میشمرند و طبقات عوام وخواص آن را بسبب سهولت فراگرفتن و نزدیکی شیوهٔ آن بذهن از بر میکنند. ومخترع آن در جزیرهٔ اندلس مقدم‌بن معافر نیریزی[1] از شاعران امیر عبدالله‌بن محمدبن مروانی[2] بوده است واین شیوه را ابوعبدالله احمدبن عبدر به‌صاحب کتاب

→

قفل: ایهاالساقی الیك‌المشتکی قد دعوناك وان لم تسمع

بیت: و ندیم همت فی عزته و بشرب‌الراح من‌راحته

کلما استیقظ من سکرته

قفل: جذب‌الزق الیه و اتکا و سقانی اربعانی اربع

و قفل در این موشح شش بار می‌آید و از اینرو آنرا از نوع تام میشمرند. و«خرجه» آن چنین است:

قد نماجی بقلبی و زکا لاتخل فی‌الحب انی مدع

رجوع به «ادباءالعرب فی الاندلس و عصرالانبعاث» تألیف بطرس بستانی ص ۷۱ و الموجز ج ۴ «الادب فی الاندلس و المغرب» ص ۹۷ شود.

۳ ـ زجل (بفتح ز. ج) در لغت بمعنی بشادی آوردن و بلند کردن آواز است و در تداول ادبیات اندلسیان بر نوعی شعر آهنگدار نظیر تصنیفهای امروزی یا تصنیفهایی که در رقص بکار میرفته، اطلاق میشده است و در اسپانیا اینگونه قطعه‌های شعر کوتاه یا آهنگهای بازاری و رقص آنها را، Seguedille یا Seguidilla مینامند که مأخوذ از زجل عربی است.

۴ ـ در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» و چاپهای مصر بجای «متأخران» اهل اندلس است.

۱ ـ در چاپها و نسخ مختلف: معافـرومعانی. و بعقیدهٔ دسلان صورت نیریزی صحیح‌تر است و آن منسوب به نیریز است که شهری در فارس نزدیك شیراز بوده است. و در هرحال شاعر در نیمهٔ دوم قرن سوم هجری میزیسته چه وی معاصر عبدالله مروانی بوده است. در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» نیز نیریزی است و گفتار دسلان را تأیید میکند. ۲ ـ عبدالله مروانی هفتمین خلیفهٔ بنی‌امیه بوده که در اندلس سلطنت میکرد. وی در سال ۲۷۵ هجری بخلافت رسید.

«عقدالفرید» ازوی تقلید کرده‌است، ولی با پدید آمدن متأخران دراین اسلوب کسی نام آن دو را نمیبرد و موشحاتشان رونقی ندارد، و نخستین کسیکه پس از آنان در این فن مهارت یافته عبادهٔ قزاز[۱] شاعر معتصم بن صمادح[۲] خدایگان المریه بوده است. واعلم بطلیوسی[۳] گفته است که وی از ابوبکر بن زهر شنیده است که میگفت: همهٔ شاعرانی که بشیوهٔ موشح شعر میگویند ریزه‌خوار و طفیلی عبادهٔ قزازند و از این گفتار وی تقلید می کنند.

ماه تمامی (شب چارده) است ـ خورشید بامدادان است ـ شاخهٔ نورسته‌ای در میان شن‌زار است ـ[۴] بوی مشك میدهد ـ چه کامل اندام‌است! چه‌روشن و تابناك است. چه با رونق و با صفاست. بوی خوش می‌افشاند.

ناگزیر ـ هر که بروی دیده افکند ـ دلداده شد ـ و او را بدست نیاورد.

و گفته‌اند از معاصران عباده که در عصر ملوك طوایف بسر میبرده‌اند هیچ‌ـ کس در فن موشح سرائی بر او سبقت نجسته است.

و پس از وی در مرتبهٔ دوم (ابوبکر محمد) ابن ارفع راسه[۵] شاعر مأمون بن‌ذوالنون خدایگان (سلطان) طلیطله[۶] است. گویند ابن‌ارفع آغاز موشحی را که بنام وی مشهور است بسیار نیکو سروده است آنجا که گوید:

چنگ بدیع‌ترین آهنگ را نواخت و. جویبارها سبزه زار های بوستانها را

---

۱ ـ متوفی بسال ۴۲۲ هـ ـ (۱۰۳۰ م). ۲ ـ محمدبن‌معن‌بن‌محمدبن‌احمد صمادح‌مکنی به‌ابویحیی وملقب به معتصم تجیبی صاحب‌المریه(Almeria) و بجایه (Bougie). و صمادحیه ازبلاد اندلس‌است وی بسال ۴۴۴ هجری بسلطنت رسیدو درسال ۴۴۸ در المریه درگذشت (رجوع به لغت‌نامهٔ دهخدا شود). ۳ ـ عبدالله‌بن السعید معروف بـه اعلـم بطلیوسی (Bodajoz) عالـم لغت و نحو در بلنسیه (Valence) وی بسال ۵۲۱ هجری درگذشت. ۴ ـ برای آشنائی خوانندگان باسلوب وزن و قافیه این شیوه شعر عین قطعه نقل شد.

بدرتم . شمس‌ضحی . غصن نقا . مسك شم
ماأتم . ما اوضحا . ما اورقا . ما انسم
لاجرم . من‌لمحا . قد عشقا . قد حرم

۵ ـ در ترجمهٔ دسلان راسو و در نسخهٔ خطی « ینی جامع » راسه و در چاپهای مصر و بیروت راس است. ۶ ـ Tolède

سیراب کرد. و پایان آن را نیز نیك سروده است:

حرکت کن و از اینجا برو چه از سپاهیان مأمون یحیی بن ذوالنون مصون نیستی، سپاهیانی که گروه‌های سواره را بهراس می‌افکنند[1].

سپس در این فن میدان مسابقهٔ دیگری فرا رسید که مصادف با روزگار فرمانروائی نقابداران (مرابطان) بودو بدایعی در آن پدیدآوردند. و نامداران این میدان عبارت بودند از: یحیی بن بقی[2]، و اعمی تطیلی و از بهترین موشحات اعمی تطیلی[3] این گفتار اوست:

چگونه میتوانم بشکیبائی راه بیابم ـ وحال آنکه نشانه‌های راه غم‌انگیز است. کاروان (هم‌اکنون) درمیانهٔ صحرا ـ بانرم‌تنان شرمگین رهسپار است ودورمیشود.[4]

وتنی چند از مشایخ گفته‌اند که دوستداران اینگونه شعر در اندلس حکایت کرده‌اند که گروهی از موشح سرایان در اشبیلیه[5] انجمن کرده و هر یك موشحی درمنتهای استواری وزیبائی‌ساخته بودند آنگاه نخستین کسی که به‌انشاد موشح آغاز کرد اعمی تطیلی‌بود و اوهمینکه موشح مشهورخود را بدینسان آغاز کرد: خندان‌است ازلؤلؤ.

هنگامیکه پرده بر گرفت ماه تمام پدیدار شد ـ روزگار (جهان) برای دربر گرفتن اوتنگ بود ـ دل من اورا در بر گرفت.[6]

---

۱ ـ العود قد ترنم با بدع تلحین
و سقت المذانب ریاض البساتین
تخطرولش‌تسلم عساکرالمأمون
مروع الکتائب یحیی‌بن ذوالنون ن. ل: شقت‌المذانب.

۲ ـ یحیی‌بن عبدالله‌بن بقی مکنی به ابوبکر شاعر بزرگ ازمردم قرطبه (Cordou) اندلس که دارای موشحات بدیعی است. وی بسال ۵۴۰ هـ (۱۱۴۵م) درگذشت.

۳ ـ ابوجعفربن‌عبدالله تطیلی منسوب به تطیله شهری به‌اندلس که صاحب نفح‌الطیب ویرا بدان شهرنسبت داده، ولی‌صاحب (قلائدالعقیان) او را به طلیطله منسوب کرده است. وی بین قرن چهارم و پنجم هجری(قرن دهم و یازدهم‌میلادی) میزیسته و بشعر ونثر وتوشیح شهرت یافته‌است. (از ادباء العرب‌فی‌الاندلس‌ص۸۷).

۴ ـ کیف‌السبیل الی‌صبری ـ و فی‌المعالم ـ اشجان ـ والرکب‌وسط‌الفلا ـ بالخردالنواعم ـ قد بانوا. (بان ـن. ل).

۵ ـ Seville

۶ ـ ضاحك عن جمان ـ سافر عن بدر ـ ضاق عنه‌الزمان ـ وحواه صدری.

ابن بقی بیدرنگ موشح خودرا پاره کرد و دیگران نیزازاو پیروی کردند.

و اعلم بطلیوسی گفته است، شنیدم ابن‌زهر میگفت: هرگز برسخن موشح‌سرائی حسد نبردم مگر براین گفتار ابن‌بقی که گفته است:

مگر احمد را در آن پایگاه بلند بزرگواری ـ نمی‌بینی که هیچکس بدان نمیرسد؟

او (بمنزلهٔ خورشیدی‌است) که در غرب طلوع کرده است. ای مشرق! همانند او را بما نشان ده؟[1]

ودر روزگار آن‌دوشاعر (ابن‌زهروابن‌بقی) یکی‌ازموشح سرایانی که‌موشح‌های دلپسند ومطبوع میسرود ابوبکرابیض[2] بود وحکیم ابوبکربن باجه[3] سرایندهٔ آهنگهای مشهور نیز در عصر ایشان میزیست و یکی از حکایات معروف این است که ابن باجه در مجلس مخدوم خویش ابن تیفلویت[4] خدایگان سرقسطه[5] حاضر شد و موشح خویش را به یکی از کنیزکان آوازه خوان آن شاهزاده تسلیم کرد که آنرا بخواندو آغاز آن چنین است:

هرچه میخواهی دامن کشان بخرام ـ و مستی[6] ما را به مستی بپیوند.

ممدوح از این شعر شادمان شد و همینکه موشح را بدین گفتار پایان داد:

خدا رایت پیروزی را برای، امیر بلند پایه ابوبکر بست.

آنگاه که آهنگ به گوش ابن‌تیفلویت رسید بانگ برآورد: چه‌شادی بزرگی!

۱ـ اما تری احمد ـ فی‌مجده‌العالی ـ لایلحق ـ اطلعه‌الغرب ـ فارنامثله ـ یامشرق. ۲ـ ابوبکر ابیض متوفی بسال ۵۴۴ه (۱۱۴۹م) (از ادباءالعرب ص ۸۷). ۳ـ ابوبکر محمدبن باجه تجیبی سرقسطی فیلسوف وطبیب معروف به‌ابن صائغ‌از ادیبان‌و شاعران‌موشح سرا بود ووزارت امیرابوبکر صحراوی فرمانروای سرقسطه را که از جانب مرابطان‌حکومت میکرد بر عهده داشت. وی در شهر فاس بسال ۵۳۳ه (۱۱۳۸ م) مسموم شد و زندگی را بدرود گفت (از ادباءالعرب ص ۷۸ و رجوع به‌لغت نامهٔ دهخدا ذیل ابن‌الصائغ و ابن ماجه شود). ۴ ـ این لقب استهزا آمیز ـ بمعنی «پسر کره مادیان سه ساله» است و کلمهٔ تیلفویت از لغات عربهای بربر است و اوبرادر زن پادشاه مرابطان علی بن یوسف و مکنی به ابوبکر بن ابراهیم بود. (از حاشیهٔ دسلان ص ۴۲۶ ج۳).

۵ ـ Saragosse ۶ـ ن. ل: سپاس.

وجامهٔ خویش را از شدت طرب بر تن درید و گفت: آفرین! چه نیکو آغاز کردی و چه نیکو بپایان رساندی. و آنگاه سوگندهای مؤکد یاد کرد که نباید ابن باجه بخانهٔ خود برود مگر اینکه بر روی زر حرکت کند. اما حکیم از فرجام بد این سوگند بیمناك شد و چاره‌ای اندیشید که به کفش وی زر بکوبند و با آن کفش به خانه رفت. و ابوالخطاب ابن‌زهر گفته است: در مجلس ابوبکر ابن‌زهر[1] سخن از ابوبکر ابیض موشح سرائی که نام او یاد شد بمیان آمد آنگاه یکی از حاضران او را بی‌اهمیت تلقی کرد. ابن زهر گفت: چگونه بی‌اهمیت میشمری کسی را که میگوید:

نوشیدن باده بر روی سبزه زارهای پر از گلهای گاو چشم بمن لذت نمی‌بخشید، اگر (دل‌انگیز) کمر باریکی نمی‌بود. که هر گاه بامداد یا عصر باز گردد میگوید: چرامی به گونه‌ام سیلی زد، و باد شمال وزید. اما بیدرنگ قامت آزاد آن شاخهٔ نورس کج شد و من اورا در زیر روپوش خود جای دادم.

او ازموجوداتی است که دلها را غارت میکنند.

میخرامد و ما را بشك و اضطراب گرفتار میسازد و چه نگاههای پر ناز و کرشمه‌ای که ما را بگناه میراند.

و فغان از آن لبان گندم گونی که در زیر آنها دندانهای ظریف و تابانی نهان است،

دندانهای تگرگ مانندی که تشنگان را سیراب میکنند.

و شفا بخش عاشق رنجور است.

۱- درچاپهای‌مصر و بیروت ابوبکر بن زهیر است، ولی صحیح صورت متن است که ازچاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» نقل‌شده‌است وبطرس بستانی‌آرد، ابوبکرمحمدابن‌زهراشبیلی ازبهترین نوابغ خاندان زهر که در اندلس بفضل و ادب نامور بوده‌اند بشمار میرفته و از پزشکان و ادیبان معروف عصر خود بوده و بدربارمرابطان وآنگاه موحدان راه یافته است وی بسال ۵۰۷ هـ(۱۱۱۳م)متولد شده و درآخر سال ۵۹۵هـ (۱۱۹۸م) مسموم گردیده ودرگذشته است. (از ادباءالعرب فی‌الاندلس وعصرالانبعاث ص۷۷).

عاشقی که پیمان عشق را هرگز نمیشکند.

و در هر حال بر عشق پایدار است.

آرزومند وصال است ـ و حال آنکه وی در حال هجران است.[۱]

و پس از ایشان در آغاز دولت موحدان چند تن در این فن شهرت یافتند مانند: محمدبن ابوالفضل بن شرف[۲] و دیگران. حسن بن دویریدة گوید: حاتم بن سعید را دیدم که بدینسان موشحه‌ای آغاز کرده بود:

باده و همدم خوش طبع، چنان است که ماه تمام با خورشید روبرو شود.

و ابن هردوس که گوید:

ای شب وصل و فرخندگی بخدا بازآی

و ابن‌موهل که گوید:

عید هنگامی نیست که جامهٔ ابریشمین و زیبا بپوشند وعطریات ببویند، بلکه عید هنگام دیدار یار است.

دیگر ابو اسحق دوینی.[۳] ابن سعید گوید: از ابوالحسن سهل بن مالك شنیدم که میگفت: روزی برابن‌زهر[۴] داخل شدم در حالی که وی پیر شده بود و جامهٔ بادیه‌نشینان برتن داشت، زیرا در حصن‌استپه[۵] بسرمیبرد، ابن‌زهر مرا نشناخت، و من در پائین مجلس نشستم. سرانجام سخن از شعر بمیان‌آمد ومن از موشحه‌ای که

---

۱ ـ متن شعر چنین است: مالذلی شرب راح ـ علی ریاض الاقاح ـ لولا هضیم الـوشاح ـ اذا اسا (ن. ل. اتی . انثنی) فی‌الصباح ـ اوفی‌الاصیل ـ اضحی یقول ـ ماللشمول لطمت خدی ـ وللشمال‌ـ هبت فمال ـ غصن اعتدال ضمه بردی ـ مما ابادالقلوبا ـ یمشی لنا مستریبا ـ یا لحظه ردنوبا (ن ـل: ندذنوبا) ـ ویا لماه الشنیبا ـ بردغلیل ـ صب علیل ـ لایستحیل ـ فیه عن عهد ـ ولایزال ـ فی کل حال ـ یرجوالوصال ـ وهو فی‌الصد.

۲ ـ ظاهراً منظور مؤلف از محمدبن ابوالفضل‌بن شرف ابن‌شرف محمدبن سعید قیروانی باشد که یکی از فحول شاعران افریقیه بشمار میرفته و اورا باابن‌ـ رشیق شاعر محاجات و مشاجره بوده است ـ از او است، کتاب ابکارالافکار در ادب، منظوم منثور. (رجوع به لغت نامهٔ دهخدا شود).

۳ ـ دسلان مینویسد: این اشخاص شناخته نشدند «دوینی وابن سعید».

۴ ـ در چاپهای مصر ابن زهیر .

۵ ـ حصن Estepa در ناحیهٔ اشبیلیه «Seville» واقع است.

سروده بودم این چند بیت را انشاد کردم:

سرمهٔ تاریکی از دیدهٔ سپیده دم، هنگام بامداد ناپدید میشود. و ساق (کناره) جویبار به حله‌های سبز آراسته شده است که از وادی‌ها برخاسته‌اند.

ابن زهر برخاست و گفت: تو این شعر را سروده‌ای؟ گفتم آزمایش کن.

گفت: تو کیستی؟ من خود را معرفی کردم. آنگاه گفت: بمقام برتر آی. بخدا ترا نشناختم. ابن سعید گوید: ابوبکر ابن زهر سرآمد شاعرانی است که من ملاقات کرده‌ام، موشحات او در شرق و غرب انتشار یافته است. و نیز گوید: «ابن سعید» از ابوالحسن سهل بن مالك شنیدم که میگفت: به ابن زهر گفتند: اگر از تو بپرسند، بدیع‌ترین شعری را که از نوع موشحات سروده ای کدام است چه پاسخ میدهی؟ گفت این ابیات را میخوانم:

چرا این شیدای عشق، ازسر مستی بهوش نمی‌آید؟ اوه! چه اندازه او مست است!

(بی آنکه باده بنوشد. چرا غمزده‌ای که شیفتهٔ دیارخویش است اینهمه برای وطن بانگ‌وزاری میکند؟)[1].

آیا روزها وشبهای «خوشی» را که نزدیك خلیج گذرانده‌ایم بما بازمیگردد؟ و آیا[2] از نسیم خوشبوی، مشك‌دارین[3] برخوردار میشویم؟ و آنگاه که[4] جایگاه زیبا و شادی بخشی بما جان تازه‌ای ببخشد. و جویباری که درخت خرم و پر شاخ و برگی بر آن سایه افکن[5] باشدو آب در حالی که روان است برروی آن سبزه‌ها و انواع ریاحین شناور و غریق باشد.

---

۱ - این شعر در چاپ پاریس نیست و در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» جای آن سفید است.

۲- در چاپ پاریس بجای «اونستفاد» «اذیستفاد» است.

۳ - دارین بندری است در بحرین که بدان مشك از هند وارد میکنند (از اقرب‌الموارد).

۴ - در چاپ پاریس بجای: واد، واذ. آمده است که صحیح‌تر بنظر می‌رسد.

۵ـ «اظله» در چاپ پاریس رابر «ظله» درچاپهای مصر و بیروت ترجیح دادم.

و پس ازوی ابن حیون شهرت یافته است واوسازندهٔ تصنیف (زجل)معروفی است که بدینسان شروع میشود:

هر دم وی تیری[1] درزه می‌نهد.

بهر گونه که بخواهد، خواه با دست و خواه با دیده.

و هم در بارهٔ دو چشم[2] «تیر انداز» میسراید: من زیبا و نمکین آفریده شده، و همچون تیرانداز ماهری آموخته گشته‌ام.

و لحظهٔ پیکار را فرو نمی گذارم.

با دو دیده‌ام همان وظیفه‌ای را ایفا میکنم که با دستانم هنگام تیراندازی انجام میدهم. و در عصر آن دو «ابن زهر و ابن حیون» در غرناطه مهر بن فرس نیز شهرت یافته بود.

ابن سعید گوید : این اشعار از اوست: بخدا خوش است روز شادی بخشی که برروی چمن زارهای ساحل رودبار حمص «اشبیلیه» گذراندیم.

آنگاه بسوی دهانهٔ خلیج متوجه شدیم، از بادهٔ زرین رنگی که به مشك‌مهر شده بود، بوی خوش درفضا میپراکندیم.

و در آن هنگام چنگال تاریکی روپوش عصر را در هم می‌پیچید.

وقتی ابن زهر این شعر را شنید، گفت چقدر ما از این روپوش دور هستیم!

و همزمان وی (مهر بن‌فرس) در همان شهر، شاعر دیگری بنام مطرف[3] بود ابن‌سعید از پدر خود نقل میکند که مطرف روزی نزد ابن فرس رفت، ابن‌فرس از جای برخاست و او را مورد احترام شایانی قرار داد مطرف گفت: بنشین و مرا اینهمه

---

۱ ـ «سهمه» «پ» بینهم. (ب ـ د) و من صورت نخست را برگزیدم. ۲ ـ در چاپهای مصر و بیروت «فی‌القصیده» و در چاپ «پ» «فی‌القضیتین» است و صحیح فی‌العینین‌است که در«ینی»آمده است. در چاپهای مصر و بیروت علقت بجای «خلقت» غلط است وچنانکه‌دسلان مینویسد، (ص ۴۳۰ ج ۳) تخل و تعمل را باید نخلو ونعمل بصورت متکلم مع‌الغیر بخوانیم‌که درلهجهٔ عامهٔ مردم اندلس بجای متکلم وحده بکار میرفته است همچنین در لهجهٔ عوام‌آن سرزمین «ساع» بجای ساعت و «فلش» بجای‌فلیس استعمال‌میشده‌است. ۳ـ«بضم م ـ فتح ط ـکسر ـ ر مشدد»«پ» «بفتح م ـ ر»«د».

شرمسار مکن!

ابن‌فرس گفت: چگونه برای کسی که این شعر را سروده است بپای نخیزم: بگو ببینم! آیا دلهای شیفتگانی که به‌تیر نگاه‌ها آسیب دیده‌اند ممکن است غمزده نباشند؟

و پس از شاعران مزبور باید ابن خرمون[1] را نام برد که در مرسیه[2] میزیسته است. ابن رائس[3] گفته است که یحیی خزرجی در مجلسی نزد ابن خرمون رفت و موشحه‌ای که سروده بود در آنجا انشاد کرد ابن خرمون گفت: شعر را هنگامی میتوان موشحه نامید که خالی از تکلف باشد. یحیی پرسید مانند کدام شعر؟

گفت: چون این موشحهٔ من.

ای یاری که مرا بفراق مبتلا کرده‌ای! آیا بوصال تو راهی میتوانم بیابم؟ و آیا این دل رنجدیده از عشق تو تسلی خواهد یافت؟

دیگر از این گونه شاعران ابوالحسن سهل بن‌مالك است که در غرناطه بسر میبرد ابن سعید گوید: پدر من این گفتار ویرا بسیار مورد تحسین قرار میداد:

سیل بامداد، درسوی خاور به دریایی در سرتاسر افق بر گشت.

زاریها و بانگهای کبوتران روی‌آورد «و بلند شد».

آیا آنها از غرق شدن در این سیل میهراسند.

و از اینرو سحر گاهان بر بر گهای درختان اشك میریزند.

ودر همان روز گار ابوالحسن بن فضل دراشبیلیه شهرت یافته است. ابن‌سعید گوید: پدرم میگفت ازسهل بن مالك شنیدم که به‌ابوالحسن گفت: ای ابن‌فضل! تو با این سخنان خود بر موشح سرایان برتری جسته‌ای: دریغا: برروز گاری که گذشته وازدست رفته، برآن شامگاهی که عشق مرا بفراق وجدائی گرفتارساخت.

و بر خلاف میل نه از روی خشنودی تنها ماندم.

---

۱ - ابن‌جرمون «د». ۲ - Murcie ۳ - ابن راسین «د».

و برفراز اخگرهای شعله‌وری شب را بروز آوردم در عالم اندیشه آثار خرابهٔ منزل یار را بدرود میگفتم و در عالم خیال برنشانه‌های ویرانهٔ آن بوسه میزدم.

وهم ابن‌سعید گوید: شنیدم ابوبکر صابونی بکرات موشحات خود را بر استاد ابوالحسن دباج[۱] انشاد می کرد و نشنیدم وی را آفرین گوید جز در این اشعار:

سوگند بعشق صاحب خردی[۲] یاد میکنم.

که شب شیفتگان و آرزومندان را بامدادی نیست.

«نهر» بامداد منجمد شده که جریان نمی‌یابد.

و بدینسان گمان می کنم این‌شب‌دراز مرا فردائی نیست. فریاد زدم که‌مگر تو ابدی هستی یا مگر بالهای «ستارهٔ» نسر مقراض شده است؟

که دیگر ستارگان آسمان از جای خود نمی جنبند؟

و از موشحات خوب ابن صابونی این اشعار است:

بحال عاشق بیمار وغم زده‌ای درنگرید

که پزشك او را رنجور ساخته است وای براو !

محبوبش از وی دوری میجوید .

و آنگاه خواب هم در این رفتار از محبوب تقلید می کند.

آری خواب از دیدگانم‌پریده است، ولی من جز برای ازدست دادن خواب وخیال «معشوق» گریه نمیکنم[۳].

[در آن روز وصال اوچنانکه میخواست مرا فریفت. افسوس! چه وصال بدی! از اینرو نمی‌توانم کسی را که از من دوری گزیده خواه بصورت واقعی و خواه در عالم خیال سرزنش کنم].

و در میان مردم عدوه (موریتانی)[۴] ابن‌خلف جزایری[۵] در فن موشح سرائی

---

۱ ـ زجاج در چاپ «د» غلط است. ۲ ـ اشاره به‌آیهٔ ۴ سورهٔ والفجر. ۳ ـ از اینجا تا آغاز ؛ و چون فن موشح سرائی در میان مردم اندلس رواج یافت... که یك برگ می‌باشد در نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. ۴ـ Mauritanie ۵ ـمنسوب به‌الجزیره.

نامور میباشد و او سرایندهٔ موشحهٔ مشهور است :

دست بامداد آتشزنهٔ روشنائی را در مجمر گل بر افروخت.

دیگراز شاعران آن ناحیه «موریتانی» ابن‌خزر[1] بجائی[2] است که درموشحه‌ای گوید :

روزگاردندان موافق نشان میدهد .

درود بر توباد به لبخند آن .

و از آثار دلپذیر متأخران موشحهٔ ابن‌سهل[3] است و او شاعری است که نخست در اشبیلیه و سپس در سبته شهرت یافته است و موشحهٔ وی بدینسان آغاز میشود:

آیا آهوئی که در مأمن بی گزند بسر میبرد کمین کرده است تادل عاشق شیدا را که بدو پناه آورده از سایه‌بان[4] منع کند ؟

از اینرو آن دل مانند اخگری که باد صبا بر آن بوزد در تب و تاب است.

ودوست ما وزیر ابوعبدالله بن‌خطیب شاعر اندلس و مغرب که نام وی گذشت موشحه‌ای بهمین اسلوب بدینسان سروده است: فزون باد ترا باران،

هنگامی که میبارد. ای روزگار وصل در اندلس!

وصل تو جز خواب‌وخیال‌یا فرصت مناسب زود گذری بیش نبود.

آنگاه روزگار زمام آرزوهای گوناگون و پراکندهٔ ما را برحسب دلخواه و فرمانمان بدست گرفته و مطیع ما بود و بهر سوی که ترسیم می‌شد حرکت میکرد .

در حالی که گروههائی «از آرزوها» را چه یك بیك و چه دو بدو و مانند

---

1 هزر (ن. ل) . 2 ـ منسوب به بجایه «Bougie» . 3 ـ ابراهیم بن سهل اسرائیلی اشبیلی شاعر نامدار از اسپانیولیهائی بودکه ادبیات عرب رافراگرفت و آنانرا «مستعرب» میخواندند وی در غزل مهارت داشت و اشعار لطیف میسرود . ابن سهل در ۴۰ سالگی بسال ۶۴۹ هـ (۱۲۵۱ م) درگذشت وگویندغرق شد. (از ادباءالعرب ص ۹۰) . 4 ـ ترجمهٔ مکنس است که بمعنی: جای‌باش آهو و دیگر جانوران است که از گرما در آن جای می‌گیرند. از (اقرب الموارد).

جماعاتی که در موسم «حج» به مکه سفر می کنند حرکت میداد.

باران سرتاسر سبزه زارها را تابناك ساخته است و از اینرو گلها در آن جامهٔ درخشان لبخند میزنند.

نعمان «شقایق» از باران (پدرش) «ماءالسماء» سیراب میشود. یا «گلهای نعمان از باران روایت میکنند».

همچنان که مالك از انس (پدر خویش) روایت میکند[1].

حسن و زیبایی بدان جامهٔ راه‌راه و مطرزی درپوشید که از آن برظریفترین جامه‌ها مفاخره میکند.

در شبهائی که «تیرگی» راز عشق را نهان میساخت، اگر رخسارهای تابندهٔ مهرویانی نمیبود که چون آفتاب میدرخشیدند.

جام که همچون ستاره‌ای در آن شب تیره میدرخشید در یك حرکت مستقیم و با تأثیر فرخنده‌ای، خم شد و پائین آمد «بسوی دستهای ما».

این نیازی بود که هیچ گونه عیب و نقصانی در آن یافت نمیشد جز اینکه زود گذر بود و مانند یك چشم بر هم‌زدن «آن ساعات خوش» سپری شد.

هنگامی که خواب برای ما لذت بخش بود[2]، ناگهان بامدادان مانند نگهبانی که در کمین باشد بر ما هجوم کرد.

آیا ستارگان بدقت بما می‌نگریستند یا دیدگان «گل» نرگس در ما اثر میکرد؟

---

۱ ـ شاعر کوشیده است در این شعر صنایع لفظی: ایهام و جناس و مراعات النظیر و مانند اینها را بکار برد، زیرا «روی» (بفتح ر ـ و) در مصراع اول بمعنی روایت کرد آنرا «روی» (بکسر ر ـ فتح ی) بخوانیم بمعنی سیراب شده‌است‌میباشد در صورت نخست با «یروی مالك عن‌انس» درمصراع دوم مناسب است و در صورت دوم با معنی لغوی «ماءالسماء» در همان مصراع. و نعمان هم بمعنی شقایق وهم نام پسر «ماءالسماء» پادشاه حیره و نیز نام ابوحنیفه است که در معنی اخیر با «مالك» در مصراع دوم مناسبت پیدامیکند. وراستی روایت شقایق‌ازباران، در گلها وحسن منظر آن پدیدار است.

۲ ـ هنگامی که الفت و دوستی اندکی بما لذت میداد (ن.ل).

برای کسی که «از قیود» رهایی‌یافته و بوستان «دلربا» او را شادمان ساخته است کدام تسلی بخش «بهتر از این ممکن است اورا دلخوش کند» ؟

گلها فرصتهارا ازاو می‌ربایند وازشری که‌درامان‌نبود هم‌اکنون آسوده‌است.

در این هنگام آب جویبار با سنگریزه‌ها «که در کف آن است» راز و نیاز میکند. و یاران هریك‌بادلدادهٔ خود گوشهٔ تنهائی را بر گزیده‌اند.

آنها گلها را با دیدهٔ غیرت و رشك مینگریستند.

«چون گلها را از دلارام خود زیباتر میافتند» و از خشم جامه‌ای (سرخ‌رنگ) برتن میکردند که گلها بدان آرایش یافته بودند.

مورد[1] را می‌بینی که همچون خردمند ودور اندیشی بادو گوش اسب‌استراق‌سمع می کند[2].

ای مردم محبوب‌قبیله‌ای که بر ساحل وادی غضا[3] اقامت دارید و جایگاه‌شما دردل من است !

عشق من این‌فضای پهناور را بر شما تنگ کرده است.

من اهمیت نمیدهم که بر ساحل شرقی یا غربی آن‌باشید.

پیمان مودت و دوستی دیرین را که میان ما بود تجدید کنید و دلداده‌ای را که بشما پناه آورده است از رنج‌و غم برهانید.

از خدا بترسید! و عاشقی را که دمبدم عشق جانکاه اعضای وجودش را ازهم می گسلد، باردیگر زنده کنید.

عاشقی که در نهایت کرم وجود دل خود را بر شماوقف کرده است. آیا شما به ویرانی وقف راضی میشوید.

دلبری‌ازقبیلهٔ شما بسبب تلقینات آرزوها بدل‌من نزدیك است. هرچند «بظاهر»

---

۱ - شجرالآس. ۲ - شاعر برگهای مورد را بگوش اسب تشبیه کرده است. ۳ - غضا، وادیی است به نجد. (منتهی‌الارب). و نیز بمعنی گیاه غضا است و آن گیاهی است خار دار دارای آتشی بسیار سوزان و پردوام و شاید منظور در بیت، وادی پر غضا است.

او از من دور میباشد.

ماهی است که از برآمدن او در مغرب تیره بختی شیفتگانش پدیدآمده است در حالیکه آن ماه خود نیك بخت است.

در عشق او نیکوکار و گناهکار میان وعد و وعید یکسانند.

با نگاه افسونگرانه و لبان شیرین خود همچون نفس در جان‌جای میگیرد و آنرا جولانگاه خود میسازد.

تیر «نگاه»را راست‌و نامگذاری کرد[1] «بنام هر که بخواهد او را شکار کند» و دل مرا هدف ساخت و همچون صیادی آنرا بغارت برد.

اگر ستم پیشه‌است و امید از دست برفت‌ودل دلداده‌اش از شوق میگدازد با اینهمه او نخستین محبوب جان است. و در عشق نمیتوان برای دلارام گناهی قائل شد.

فرمان او در همهٔ سینه‌ها و دلهائی که آنها را ناتوان و رنجور ساخته است کارگر و نافذ است و آنرا بجان می‌پذیرند.

نگاه او «برای رسیدگی» بقضاوت پرداخت، ولی از روی هوی و هوس داوری کرد و جانب دلهای ناتوان را در نظر نگرفت.

در دادخواهی‌ستمدیده را بجای‌ستمگرمی گیرد و نیکوکار و بدکار را یکسان کیفر می‌دهد.

دریغا بر دل من! که‌هر گاه باد صبا میوزد، اندوه نوینی از شوق دلداده‌بدان باز می‌آورد:

در لوح برای دل من گفتار او نوشته شده است: «عذاب من هر آینه سخت است»[2].

---

۱ ـ ن . ل : تیر نگاه را راست کرد و در جای کشت وهدف اول من بود.. ۲ ـ ان عذابی لشدیدس : ابراهیم .آ،۲

این سرنوشت برای دلم درد و رنج فراهم آورده پس دلم بسبب غمها و دردها در رنج بی پایانی است. و آنچنان درد درونم در سوزو گداز است، که گوئی آتش در گیاه خشك افتاده است.

این عشق از جان من بجز رمقی بجای نگذاشته است و هم اکنون زندگی من همچون باقیماندهٔ روز پس از چیرگی سیاه ظلمت و تیرگیست.

ای دل! بفرمان سرنوشت و قضا تسلیم شو!

و وقت را بباز گشت و توبه بگذران.

یاد آوری روزگار گذشته را فرو گذار، روزگاری که در آمیخته باخشنودی و درشتی «شادی و اندوه» بود سپری شده است.

و از مولای «شاهزادهٔ» پسندیده خوئی سخن بمیان آور که الهام شدهٔ توفیق در قران است.

بخشندهٔ کامل و با اصل و حسبی که هنگام نبردهمچون شیری برزین است و گاه بزم مانند ماه تمام در محفل میدرخشد.

پیروزی آنچنان بر او نازل میشود که وحی بروح القدس نازل میشد.

✩✩✩

اما در موشحاتی که مردم مشرق سروده‌اند، آثار تکلف نمودار است و از بهترین نمونه‌های آنها موشحهٔ ابن‌سناءالملك مصری است که‌در شرق و غرب شهرت یافته و آغاز آن چنین است:

دلداد من‌پردهٔ نور را ازچهره برافکنده است مشك «زلف» بر کافور در روی گلنار دیده میشود.

ای ابرها! تپه‌ها و پشته‌هارا تا جدار کنید و آنها را بزیورها «گلها» بیارائید.

پیچ و خمهای جویبارها را دست بند آنها قرار دهید!

✩✩✩

و چون فن موشح سرائی در میان مردم اندلس رواج یافت و عموم اهالی بعلت روانی نوع و زیبائی شکل و ترصیع اجزای (توازن کلمات) اینگونه شعر، از آن استقبال کردند، تمام مردم «شاعران» شهرهای گوناگون بدان سبك شعرها سرودند و بزبان محلی خود آن شیوه را تقلید کردند بی آنکه به‌اعراب (حرکات آخر کلمه) مقیدباشند وفن نوی از آن ابداع کردند که آنرا بنام «زجل»(تصنیف) خواندند و تا این روزگارهم آن شیوه را همچنان حفظ کرده‌اند و برحسب مقاصد ومضامینی که می‌اندیشند بدان اسلوب «زجل» میسرایند.

و ازاینرو انواع قابل تحسین و شگفتی بیادگار گذاشته‌اند، و برحسب زبان غیر فصیح خود (نسبت بزبان عربی مضر) مجال وسیعی برای بلاغت دراین اسلوب بدست آورده‌اند و نخستین کسی که این شیوه زجل سازی را ابداع کرده ابوبکر-ابن‌قزمان[۱] است. وهرچند پیش از او هم دیگران در اندلس زجل سروده‌اند لیکن شیرینی اسلوب.وقالبریزی متناسب معانی‌درالفاظ دلپسند، و زیبائی تراکیب جذاب این فن تنها در روزگار ابن‌قزمان[۱] پدید آمده است و او در روزگار نقاب پوشان (مرابطان) میزیسته و سر آمد و پیشوای کلیهٔ زجل سازان بشمار میرفته است.

ابن‌سعید گوید: «من دیدم زجلهای ویرا در بغداد بیش از شهرهای مغرب روایت میکنند».

وهم گوید: و از «ابوالحسن‌بن جحدر اشبیلی» پیشوای زجل سازان این‌عصر شنیدم که میگفت:

---

۱ ـ ابن قزمان : ابوبکر محمد وزیر عبدالملك بن قزمان یا ابوبکر عیسی بن‌عبدالملك بن قزمان مغربی قرطبی. در جوانی بخدمت متوکل آخرین فروانرا از بنی‌افطس در بطلیوس پیوست و سفرهای چند در اندلس‌کرد و شهر اشبیله و غرناطه را بدید و در غرناطه صحبت شاعره «نزهون» را ادراك کرد. موشحات بسیاری بزبان‌عامه‌داشته و نیز نوعی دیگر ازشعر موسوم به زجل ازاقتراحات اوست و آن قول و تصنیف گونه‌ایست دیوان او بسال ۱۳۱۳ مطابق ۱۸۹۶ مسیحی در اروپا از نسخهٔ پترزبورگ طبع ومنتشرشده در قلائدالعقیان‌فتح‌بن‌خاقان و تحفةالقادم ابن ابار و کتاب‌الذخیرهٔ ابن بسام نام او مسطوراست. وفات وی بسال ۵۵۵ هجری است (ازلغت نامهٔ دهخدا).

هیچیك از استادان و بزرگان این فن به‌چنین بدیهه گوئی حیرت آوری که ابن قزمان استاد و پیشوای این هنر آغاز کرده است، قادر نبوده‌اند :

وی روزی با برخی ازیاران خود بگردش میرود و با آنان در زیر سایه‌بانی می‌نشیند. روبروی ایشان مجسمهٔ شیری از سنگ مرمر بوده است و از دهن آن آب بر روی تخته‌های سنگی فرو میریخته که پلکانی را تشکیل میداده‌اند. ابن قزمان میسراید :

سایه‌بانی بر روی تختی (صفحه‌ای) ساخته شده است که مانند رواقی «ایوانی» است .

و شیری که ماری را بدرشتی‌ساق بلعیده است ودهان خود را همچون‌انسانی که در حال هکچه زدن باشد باز کرده است .

«و آن مار» از آنجا «دهان شیر» غرش کنان بر روی تخته سنگها دوان و گریزان است .

و ابن قزمان با اینکه معمولا درقرطبه[1] سکونت داشت، ولی به اشبیلیه نیز بسیار رفت و آمد میکرد و پیاپی بتماشای رودخانهٔ آن شهر میرفت .

روزی گروهی از زجل‌سازان‌نامور برای تفرج و تفریح در آنجا گردآمده و برفراز رودخانه بگردش پرداخته‌بودند، پسربچهٔ زیبارخی از خاندانهای بزرگ آن شهر نیز همراه آنان بود و هنگامی که همهٔ ایشان برای شکار در زورق نشسته بودند بسرودن زجلهائی در وصف حال آغاز کردند و عیسی بلیدی گفت:

دل من میخواهد خود را «ازجور معشوق» برهاند، در حالیکه از دست رفته است‌و عشق‌هنوز آنرا به «مهلکه» نزدیك میکند .

این بیچاره‌ای را که از بارهای سنگین «عشق» رنجور و آزرده‌شده‌است ببینید، بسبب مصیبت بزرگی که بدان گرفتار شده است، مضطرب و پریشان است.

---

۱ ـ Cordoue.

بیشك اگـر آن چشمان زیبای سیاه غایب شونـد دل مرا غمزده و افسرده میکنند و با همه آن چشمان سیاه دل مرا ناتوان و زبون ساخته‌اند.

آنگاه ابوعمرو زاهد اشبیلی[1] گفت:

دلربایی آغاز کرد، واین عشق است که‌او را به‌ربودن دلها وامیدارد واصرار دارد دلها را شکار کند.

می‌بینی چه چیزی او را به رنج دادن وآزار برمی‌انگیزد؟

هوس کرد عشق را بازیچهٔ خـود سازد. و ازاین بازی او، گروه بسیاری از مردم هلاك شدند.

سپس ابوالحسن مقری دانی سرود:

روزخوشی است! همهٔ بینندگان از زیبائیهای آن درشگفتند وآنرا میستایند می و مهرویان در پیرامون من فراهم است.

هنگامیکه دوستان در زیر درخت صنوبر بخواب قیلوله رفته‌اند شایسته‌تر برای من‌این‌است که بشکار ماهی پردازم وآنگاه‌آن چشمان دلفریب‌را تماشا کنم.

آنگاه ابوبکر بن مرتین گفت:

براستی میخواهی در کشتی سوار شوی، بر روی رودخانهٔ دل‌انگیزی که در آنجا ماهیها و صیاد دیده میشوند. آن صیاد ماهی‌ها را شکار نکرده‌است، بلکه‌دام او پر از دلهای مردم است.

سپس ابوبکرابن قزمان سرود:

هنگامیکه «آن پسر» آستین خود را برای انداختن دام بالا میزند، می‌بینی چگونه ماهیها خود را بدان سو پرتاب میکنند؟

آنها نمیخواهند در دام بیفتند، بلکه آهنگ آن دارند آن دستهای کوچك

---

۱ ـ ابوعمربن زاهراشبیلی. (چاپ دارالکتاب اللبنانی). ابوعمر زاهد اشبیلی (نسخهٔ خطی «ینی‌ـ جامع»).

دلاویز را ببوسند.

و در همان عصر در خاور اندلس شاعری زجل ساز بنام محلف[1] اسود بود که زجل‌های بسیار نیکوئی داشت یکی از زجلهای وی بدینسان آغاز میشود:

منکه همیشه از گرفتاری میترسیدم. سرانجام گرفتار شدم و عشق مرا بسرنوشت غم‌انگیزی دچار ساخت.

و در همین زجل گوید:

هنگامیکه به آن گونه‌های نجیب زیبامینگری، سرخی‌سراسر آن‌را فرامیگیرد.

ای جویندهٔ کیمیا! اکسیر در چشمان منست که به سیم مینگرد و آنرا به‌زر تبدیل میکند.

و پس از ایشان گروهی از زجل سرایان پدید آمدند که سرآمد آنان مدغلیس[2] بود و او را در این شیوه شعر آثارشگفتی است. چنانکه در زجل مشهور خود گوید:

باران نرمی می‌بارد و شعاع آفتاب میدرخشد
آن‌یك سیمین و این‌یکی زرین‌جلوه گر شده‌است.
گیاه‌ها سیراب و سرمست میشوند وشاخه‌های‌درختان دررقص‌وطربند
«آنها میخواهند بسوی ما بیایند اما شرمگین میشوند ومیگریزند»[3]

و این اشعار از بهترین زجل‌های اوست:

روشنائی تابید و ستارگان سرگردانند،
برخیز که باهم خستگی و افسردگی را ازخود برانیم.
مخلوطی از صراحی نوشیدم که نزد من از عسل شیرین‌تراست.
ای‌آنکه مرا بر آنچه خود تقلید میکنی، مورد ملامت قرار میدهی خداترا

۱ ـ ن. ل: مخلف. ۲ ـ درنسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» مدغلیس و در چاپهای مصر و بیروت مدغیس است. ۳ ـ این شعر در چاپ پاریس نیست.

به‌آنچه میگوئی مقلد کند.

تو میگوئی این گناه، گناه دیگری تولید میکند.

و خرد را تباه میسازد

البته برای تو اقامت در سرزمین حجاز سزاوارتر است چه چیزی ترا باین گفتارهای بیهوده با من واداشته است؟

تو رهسپار حج و زیارت شو،

و مرا بنوشیدن خود رها کن،

برای کسیکه قدرت واستطاعت ندارد،

نیت از عمل بهتر است.

و پس از زجل سرایان مزبور در اشبیلیه «ابن‌جحدر» پدید آمد و او کسی است که بر دیگر زجل سازان هنگام فتح میورقه[۱] برتری یافت و علت آن زجلی بود که آغاز آن چنین است:

هر که با توحید دشمنی کند بشمشیر نابود میشود من از کسانیکه با حق خصومت میورزند بیزارم.

ابن‌سعید گوید: من ابن‌جحدر و شاگرد او یعتع[۲] را دیدم و یعتع گویندهٔ زجل معروفی است که آغاز آن چنین است:

کاش بدیدار دلدارم نائل می‌آمدم تا گوش او را میبوسیدم و آهسته این پیام کوچك را به‌وی میرساندم:

چرا گردن آهو را به‌عاریه گرفته و دهان جوجهٔ کبك را ربوده‌ای؟

و پس از گروه مزبورا بوالحسن سهل بن مالك پیشوای ادب در عرصهٔ زجل‌سازی ظهور کرد. و پس از آنان در این عصر دوست ما وزیر ابوعبدالله بن خطیب

---

۱ - Majorque ۲ - این نام شناخته نشد و در چاپها و نسخه‌های مختلف بصورتهای زیر آمده است: یعبع. معمع. بعشع. عیع. یعیع.

سر آمد شاعران است و باتفاق آرا استاد و پیشوای نظم و نثر در ملت اسلام شمرده میشود و از بهترین اشعار وی در این سبك زجلی است که بدینسان آغاز میشود:

باده را در جامها در آمیز و آنرا برای من پر کن و پیاپی در ده.

ثروت تنها برای این آفریده شده است که آنرا بر باد دهند.

واز سخنان وی برطریقهٔ صوفیان که بسبك یکی از آن گروه «بنام»ششتری[1] سروده است این زجل است :

از طلوع «آفتاب» تا غروب آن بیك غزل در آمیخته است: هر آنکه نباید در عالم وجود باشد در گذشت و آنکه باید بماند باقی ماند.

و نیزاز بهترین آثاراو درهمین اسلوب زجلی است که بدینسان آغازمیشود:

ای پسرك من، دوری از تو برای من بزرگترین مصیبت بشمار میرود.

و هنگامیکه بتو نزدیك شوم؛ کشتی امیدم بساحل میرسد[2] ـ و در عصروزیر ابن‌خطیب دراندلس زجل ساز دیگری بنام محمدبن عبدالعظیم از مردم وادی آش[3] می‌زیست که در این شیوه از پیشوایان و استادان بشمار میرفت و او را زجلی‌است که آنرا باقتضای زجل مدغلیس:

«روشنائی تابید و ستارگان درخشانند» بدینسان سروده است:

ای رندان اسرافکار! هنگام سرمستی و شیدائی فرارسید، زیرا خورشیدببرج حمل فرود آمده است «فروردین‌ماه آمده است» هرروز مستی و جنون را از سرـ گیرید و مبادا خرد و دور اندیشی را میان آن فاصله سازید.

بسوی «شنیل»[4] بشتابیم، و در آنجا بـر روی چمن‌زارهای خرم و سر سبز بباده گساری و مستی دست یازیم.

---

۱ ـ شاید منظور: شبستری است که در نسخ بدین صورت در آمده است. ۲ ـ خویشاوندانم‌را فراموش میکنم. (ن‌ل). ۳ ـ Guadix ۴ ـ Xenil نام رودخانه‌ایست نزدیك غرناطه Grenade (دسلان ص ۴۴۱ ج ۳) شنبل در چاپ پاریس و سبیل در چاپ دارالکتاب‌اللبنانی غلط است.

از بغداد و خبرهای نیل سخن مگوی، سرزمین ما در نزد من بسی دلاویزتر است.

در اینجا سرزمین پهناور همواریست بمسافت بیش از چهل میل، که هنگام وزیدن باد از هر سوی، هرگز نشانه‌ای از گرد و غبار در آن نمی‌یابی و حتی باندازه‌ای که سرمه میکنند گرد و خاك در آن یافت نمیشود.

وچگونه بدینسان نباشد درصورتیکه هیچ جایگاه آبادی (باندازهٔ یك برگ کاغذ) وجود ندارد مگر اینکه «ازفزونی گل وریحان» چراگاه زنبور عسل است.

و این اسلوب زجل سازی، در این روزگار از فنونی است که عامهٔ مردم اندلس آنرا برگزیده‌اند و بدان شیوه شعر میسرایند. حتی آنها در سایر بحور پانزده گانه نیزهمین اسلوب زجلی را ترجیح میدهند، ولی همان لغت محلی و عامیانه را در همهٔ بحور بکار میبرند و اینگونه سخنان منظوم را شعر زجلی مینامند مانند گفتار این شاعر اندلسی:

روزگارها و سالهاست که بچشمان سیاه توعشق میورزم اما ترا نه با من مهربانی است و نه دلی نرم داری.

حتی می بینی که دل من از عشق تو بهچه سرنوشتی دچار شده است: مانند خیشی در کورهٔ آهنگران‌است، که اشکهای آن جاریست ودر درون آتش میگدازد و پتکها از چپ و راست «بر آن کوبیده میشود».

خدا مسیحیان را برای جنگیدن آفریده است «که مسلمانان با آنان بجنگند» ولی تو با دلهای عاشقان میجنگی.

و از بهترین گویندگان این اسلوب در آغاز این قرن ادیب ابوعبیدالله لوشی[1] بوده است و اوراست قصیده‌ای که در آن سلطان ابن احمر را میستاید:

۱ - الالوسی (ن.ل) ولی ظاهراً لوشی صحیح است چه دسلان مینویسد: ابوعبدالله محمدلوشی پزشك معتبری‌بشمار میرفته ودرمصر بسال ۶۶۰ﻫ (۱۲۶۲م) و بقولی درسال ۶۷۰ درگذشته است.

بامداد بر آمد، ای همدم من برخیز صبوحی بنوشیم و پس از شادی و طرب بخندیم.

فجر همچون سیم گداخته‌ای از ملاقات شب، سرخی شفق را نمودار ساخته است. برخیز بدلخواه کامرانی کنیم.

عیار خالص سپید و پاکیزهٔ «روز» را می‌بینی که مانند سیم میدرخشد در حالیکه شفق زرین است؟ این سیم‌سکه‌ایست که در نزد بشر رائج است و چشمهای «زیبا» از آن کسب نور میکنند.

آری دوست من! این روز است که مردم در پرتو آن زندگی میکنند.

و بخدا که زندگی فراخ[1] بسی قرین خوشی و کامرانیست و شب هم برای بوسه و کنار است تا بر خوابگاه وصال، دلداگان یکدیگر را در آغوش گیرند.

روزگار پس از آنکه بخل میورزید هم اکنون بخشنده شده‌است[2].

و آن‌چنان که در گذشته «مردم» شربت تلخ می‌چشیدند هم اکنون «بنینوا»[3] مینوشند وغذای خوب میخورند رقیب گفت: شگفتا! چرا اینهمه در عشق و شراب غرق شده‌ای که همواره در حال زاری دیده میشوی؟ آنگاه ملامتگران من از این خبر در شگفت شدند. گفتم ایقوم از چه در شگفت هستید؟

من‌جز بادلبرزیبا روی نرمخوئی عشق نمیورزم بچه علت او را «مرا» بکفر نسبت میدهید یا تکذیب میکنید جزشاعر ادیب دیگری از حسن و زیبائی بهره‌مند نمیشود. دختر باکره را بر میگزیند و زن بیوه را فرو میگذارد. راست است که

---

۱ ـ در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» الغنی ودر چاپهای مصر و بیروت (الفتی) است.

۲ ـ مصراع دوم این بیت در چاپهای مختلف بصورتهای زیر آمده است:

والی کتفتو من یدیه عرقبوا: دستهایش به پشت سر بسته است. (در ترجمهٔ ترکی).

ولیش لیفلت «کیفلت ـکسفلت» من یدیه عقربو (چاپ پاریس) واز دو دست اوعقرب رها نمیشود.

ولش‌لیفلت من یدیه عقربو. نسخهٔ خطی «ینی جامع». واش کمقلته من یریه عقربو. که معنی‌هیچیک آشکار و مناسب مقام نیست و دسلان از ترجمهٔ آن در متن صرف‌نظرکرده است.

۳ ـ یابنین یابن نوعی قهوه است. (رجوع به«اقرب‌الموارد» ذیل «بن» شود).

جام «باده» حرام است.

آری باده بر کسی حرام است که نمیداند چگونه آنرا بنوشد. و گناه خردمندان و متفکران یا رندان لاابالی آمرزیده میشود، اگر چنین گناهی مرتکب شوند. این است آن دلبری که زیبائی وی مرا مفتون کرده است، ولی من نمی توانم با بیان زیبا و الفاظ فریبنده او را مجذوب کنم.

آهوی تابانی است که آتش را خاموش میکند، ولی دل من در آتش خاموش ناشدنی[1] «عشق» زبانه میزند. غزالی است که همینکه بدل شیران مینگرد آنرا بیدرنگ میرباید.

آنگاه هرگاه لبخندی بزند آنها را زنده میکند و پس از آه و زاری می‌خندند و شادی میکنند.

دهان کوچك[2] چون حلقهٔ انگشتری و دندان درخشان او بمنزلهٔ خطیبی است که ملت را بخواستن بوسه موعظه میکند.

مروارید در مرجان «نشانده شده» دوست من! کدام جواهرساز بی آنکه آنها را سوراخ کند بدینسان منظم کرده است؟

و ابروئی[3] که هر چه میخواهد میکند.

آنان که آنرا به مشك تشبیه کرده‌اند راه خطا پیموده‌اند. ناز و کرشمه‌ای میکند که شبهای هجر من همچون پر غراب تیره و تار میشود و بسبب آن دچار غربت و وحشت میگردد.

(موهای سیاهش) بر روی اندام سفیدی برنگ شیر است که هرگز چوپان از گوسفندان شیری بدین سفیدی ندوشیده است و دو پستان[4] کوچك «دارد» که پیش

---

۱ ـ ترجمهٔ غضا است که چوبی است بسیار سخت و آتش بادوامی دارد. ۲ـ فمیم و فویم تصغیر فم است، (در لغت محلی آن عصر). ۳ ـ در متن: وشاربن (شارب) اخضر است بمعنی سبیل تازه دمیده، ولی دسلان آنرا ابرو ترجمه‌کرده است و چون با چند شعربعد که از پستان گفتگو میکند منافات دارد، من هم ترجمهٔ ویرا برگزیدم. ۴ ـ دسلان (نهید) را پشته و تپه ترجمه کرده که یکی از معانی نهد است درصورتیکه نهد بمعنی پستان هم آمده است.

از آن بچنین پستانهائی فشرده وسخت پی نبرده بودم، ودیدم چقدر فشرده وسخت اند[۱].

در زیر پستانها کمر باریکی است که از باریکی جوینده آنرا نمی یابد.

در باریکی از دین من دقیق تر است و آنچه ملامتگر من در این باره میگوید راست است و من او را تکذیب نمی کنم.

آری با عشق تو کدام دین یا عقل برای من بجای می ماند هر که عشق ترا دنبال کند دین و عقل وی ربوده میشود. و سرین سنگینی با خود میبرد که «در گرانباری» مانند رقیب است[۲] هنگامیکه عاشق بدلدار مینگرد یا وقتی که رقیب از معشوق مراقبت میکند[۳] زیبائی‌های تو مانند خصال امیر «شاهزاده» یا همچون ریگهای بیابان است و کیست که بتواند آنها را بشمرد؟ «آن شاهزاده» ستون شهرها و فصیح عرب است واز فصاحت گفتار وی، ما بشیوهٔ زبان وخوی عرب متخلق میشویم.

در علم وعمل هر دو یکتاست و با سرودن شعر چقدر زیبا مینویسد.

«هنگام رزم» چه سینه‌های بسیاری را با نیزه دریده! وچه گردنها را باشمشیر زده است!

آسمان در چهار صفت بروی حسد میبرد بمن بگو که میتواند صفات نیک وی را بشمار آورد؟ خورشید بتابندگی و ماه به همت و باران به بخشش و ستاره به پایگاه بلند وی «رشك میبرند». هنگامیکه سوار میشود برمر کب بخشش می نشیند و عنان توجه و عنایت و روزی دادن بمردم را رها میکند نعمت وی بهر آرزومندی میرسد و هر که بر وی وارد شود وآهنگ عنایت وی کند از بارگاه او هرگز نومید نمی گردد.

حق را که نهان بود آشکار کرد و دیگر باطل قادر نیست حق را بپوشاند. در

---

۱ - صلایا - صلایه بقرینه: ما اصلبو محرف صلابة است نه صلایه که دسلان آنرا «مرمر» ترجمه کرده است. ۲ - پیداست که رقیب در اینجا بمعنی متداول امروز نیست. ۳ - درچاپ‌های مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» دو شعر اضافه هست که بعلت نسخه بدل های بسیار و داشتن لغات محلی از ترجمهٔ آنها صرف نظر شد و دسلان هم بهمین علت آنها را ترجمه نکرده‌است.

دل من پایهٔ پرهیزگاری بنیان نهاداز آن پس که زمانه آنرا ویران ساخته بود.

«مردم» هنگام دیدار وی میترسند آرزوی خود را باز گویند، ولی همینکه با خوشروئی او روبرو میگردند ترس از دل آنان زایل میشود با جنگهای خشن و عبوس در حال خنده روبرو میشود. پیروز است و در این جهان نیروئی نیست که بر او غلبه کند هنگامی که در میان رانده شدگان «کافران» شمشیر میکشد.

بر کسی که ضربت می‌زند نیازی بتکرار[1] زدن ندارد «با یك ضربت او را هلاك میکند».

او همنام مصطفی (ص) «محمد» است و خدا وی را بسلطنت برگزیده است.

اوخلیفهٔ مسلمانان وفرمانروای آنان است. سردار سپاهیان و آرایش موکب است. در برابر امارت وی همهٔ مردم سر تعظیم فرو می‌آورند. آری! وهمه شیفتهٔ بوسیدن دست او هستند. بنی‌نصر[2] از خاندان او می‌باشند که روزگار را همچون ماه تمام‌اند. درآسمان بزرگواری و عظمت طلوع میکنند وآنانرا غروبی نیست. و در علو و شرافت پایگاه دوری دارند، ولی درتواضع و حیا بمردم نزدیك‌اند.

تا هنگامیکه فلك گردش میکند خداآنانرا پایدار بدارد وآفتاب عظمت آنان بدرخشد و ستارهٔ اقبال آنان بتابد و خداآنان را پایدار بدارد، مادام که‌این قصیده در عروض: «یا شمس خدّر ماله مغربو (مغرب) تغنی می‌شود[3] تا هنگامیکه این قصیده‌را درانجمنها باآهنگ بسرایند فحوای آن چنین‌خواهدبود: ای‌خورشید پنهان شو! که «خورشید ما را» غروبی نیست.

سپس مردم شهرهای مغرب فن‌جدید دیگری درشعر بوجودآوردند که مانند

1 - در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع» یثی ، یثنی است و شیئی در چاپ دارالکتاب غلط است. ۲ - خانوادهٔ بنی الاحمر را که در غرناطه «Grenade» سلطنت میکردند بنی نصر نیز مینامیدند. ۳ - ترجمهٔ دسلان چنین است: تا هنگامی که این قصیده را در انجمنها باآهنگ بسرایند، فحوای‌مطلب‌چنین خواهد بود: ای‌خورشید‌پنهان شو! که«خورشیدما را» غروبی نیست،ولی سیاق بوضوح نشان می‌دهد که درآن عصر قصیدهٔ معروفی بمطلع «یاشمس خدر مالها مغرب» ورد زبانها و غنای مغنیان بوده که شاید این قصیده برآن عروض بوده است.

موشح از لحاظ افاعیل عروضی دارای مصراعهای مزدوج بود[1].

و اینگونه اشعار را بزبان محلی شهر خویش نیز میسرودند و آنرا «عروض بلد» نامیدند و نخستین کسی که این شیوهٔ نوین راابتکار کردمردی اندلسیمعروف به ابن عمیر بود که از اندلس به فاس آمد و در آن شهر اقامت گزید و آنگاه قطعه‌ای به شیوهٔ موشح سرود، ولی دراین قطعه جزدرموارد قلیلی از قواعد واصول زبان عرب خارج نشده است[2] و قطعهٔ مزبور چنین است:

سحر گاهان در کنار جویبار ناله و نوحهٔ کبوتری مرا بگریه و زاری برانگیخت.

دست بامداد پگاه تیرگی همچون مرکب را می‌زداید و بر دندانهای گل گاو چشم «اقحوان» شبنم و باران جریان می‌یابد. سحرگاه بسوی بوستان شتافتم و دیدم قطرات باران کنیزکان باغ «گلها» را بگردن‌بندهای جواهرآسائی آراسته است جویبارهایی که بوسیلهٔ دولاب باغبان روان شده آنچنان است که گوئی در گرداگرد درختان میوه مارهائی حلقه زده‌اند. ساق شاخه‌ها به خلخالهائی آراسته شده بود و همهٔ این شاخه‌ها باغ را همچون دستبندی احاطه کرده بودند. دست باران هنگام پگاه گریبان شکوفه‌ها رادریده بود و بادبوی خوش مشك ازشکوفه‌ها بهر سوی میپراکند. عاج «سپیدی» روز برنگ مشکین ابر درآمیخته شده بود و نسیم دامنکشان بر شکوفه‌ها میگذشت و بوی خوش مشك را در فضا میپراکند.

دیدم بال و پر کبوتر در میان برگهای شاخهٔ درخت از قطرات شبنم ترشده است و مانند عاشق دل از دست دادهٔ غریبی ناله و زاری آغاز کرده است.

---

۱ ـ یعنی از لحاظ قافیه مصراع اول هر بیت با مصراع اول بیت بعد ازآن و مصراع دوم بیت اول‌با مصراع دوم پس ازآن دارای یك قافیه است مانند این شعر سعدی در گلستان، اول اردیبهشت ماه جلالی ... و شعر«افکار پریشان» از مرحوم ملك‌الشعرای بهارکه برای نمونه‌یك بندآن نقل‌میشود:

از براین کرهٔ پست و حقیر — زیر این قبهٔمینای بلند

نیست‌خرسندکس‌ازخردوکبیر — من‌چرابیهده باشم خرسند

۲ـ دسلان مینویسد: دراین قطعه شاعرتمام افکار ومضامین را ازشاعران ایرانی‌وغیرعرب گرفته‌است.

و بسبب این جامهٔ نو گوئی ردائی پیچیده شده است، ولـی او دارای نـوك قرمز و پنجهٔ حنائی رنگی بود و رشته‌های جواهری بر گردن خود داشت. درمیان شاخه‌های درخت همچون عاشق دلباخته‌ای نشسته بود.

قمری بر یك بال خود تکیه کرده و آن‌را بالش قرارداده و بال دیگررا بر خود پیچیده و آن را لحاف خویش ساخته‌است. او ازعشقی که در دل داشت شکایت میکرد و از اینرو منقارش را بسینه‌اش چسبانید و فریاد برآورد.

گفتم: ای کبوتر! دیدگان من بخواب نرفته‌است، ولی‌می‌بینیم که توپیوسته اشك از دیده میباری؟! گفت: آنقدر گریستم که اشکی در دیدگانم بجای نمانـده است وناچار درتمام دوران زندگانیم باید ناله و زاری کنم. گریهٔ من برای ازدست دادن جوجه‌ایست که از لانه‌ام پرید و دیگر باز نگشت و من از عهد نوح باگریه واندوه هم‌آغوش شده‌ام آیا وفا وپاسداری حقوق چنین است؟ بدیدگانم درنگر که از بس گریسته مجروح شده است؟

و حال اینکه در میان شما اگر کسی یکسال گریه وزاری کند میگـوید: این ناله و زاری جانکاه مرا رنج میدهد گفتم: ای کبوتر! اگر تو در ایـن دریای بیکران غمی که من غرق شده‌ام فرو میرفتی از حال زار من اندوهناك میشدی و سیل اشك از دیدگانت جاری میساختی.

و اگر این «آتش سوزانی» که در درون من هست در دل توجای میداشت، شاخه‌هائی که بر روی آنها نشسته‌ای بخاکستر[۱] مبدل میشد.

و هم اکنون چندین سالی است باندازه‌ای رنج هجران را تحمل کرده‌ام که از «شدت لاغری» بچشم دیگران نمی‌آیم وآنقدر لاغری و رنجوری جسم مرا فرو پوشیده است که جز مشتی استخوان از من باقی نمانده و این لاغری مـرا از چشم

۱ ـ چاپ پاریس: دماوکان چاپ (دارالکتاب اللبنانی) ماکان. ودسلان. رمادکان. تصحیح‌کرده ومن هم تصحیح او را ترجیح دادم بخصوص که در نسخهٔ خطی «ینی جامع» که بعداً در دسترس من قرار گرفت نیز (رماد) است وحدس دسلان کاملاً صحیح است.

بیند گان نهان ساخته است[۱].

اگر مرگ نزد من بیاید «آرزومندانه» در همان دم آنرا استقبال میکنم. و هر که از این پس بمیرد ای مردم! «ازدرد ورنج» آسوده میشود. کبوتر بمن گفت[۲] این بالهای سفید من از اشکهای خونین‌رنگین شده است.

و تا روز قیامت طوق وفاداری در گردن من است. اما هنگامیکه بدن من بخاکستر مبدل شود سرمنقار من که همچون اخگر فروزانی بجای خواهد ماند، داستان «غم‌انگیز مرا» منتشر خواهد کرد.

«آنوقت» کبوتران گوناگون بر من ندبه می کنند و می گریند. و گروهی که رنج و مشقت دوری و هجران (یار) را تحمل کرده‌اند «دردهای درونی خویش را» آشکار خواهند ساخت.

ای دنیای بهجت افزا که من در تو ازآسایش و خوشی بهره‌مند نشدم، خدا حافظ!

این زجل را مردم فاس پسندیدند و بسیار بدان شیفته شدند و براسلوب آن بنظم ازجال پرداختند، ولی اعراب (حرکات آخر کلمه) را که بکار آنان نمی‌آمد فروگذاشتند و این نوع شعر در میان آنان شایع شد و بسیاری از زجل سرایان در آن مهارت و شهرت یافتند و انواع گوناگون دیگری از آن بوجود آوردند از قبیل: مزدوج و کازی[۳] و ملعبه و غزل.

و برحسب اختلاف مزدوج کردن (ترتیب دادن) قوافی و ملاحظات دیگری که شاعران در این باره داشتند اشعار مزبور را باسامی گوناگونی میخواندند از

---

۱ ـ باد اگر درمن اوفتد ببرد که نمانده است زیر جامه تنی (سعدی)

۲ ـ در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» زجل در اینجا پایان می‌یابد ودو شعربعد درآنها دیده نمیشود. و دسلان می‌گوید که در ترجمهٔ ترکی مقدمه نیز نیست.

۳ ـ این کلمه در چاپها و نسخه‌های مختلف بصورتهای: کاری، کازی، کاذی، کازی ومکاری آمده است و ضبط صحیح آن معلوم نشد.

جملهٔ انواع مزدوج اشعاری است که یکی ازشاعران بزرگ «ازاهالی تاز[1]» موسوم به ابن شجاع آنها را بدینسان سروده است:

ثروت مایهٔ آرایش دنیا «زندگی» و ارجمندی کسان است ـ بچهره‌های نازیبا حسن و زیبائی می‌بخشد. از اینرو هر کس پول فراوان داردسخن او «در همه جا» کار میکند وبپایگاه بلند میرسد.

هر که دینار و درهم بسیار دارد اگر چه کوچك باشد، بزرگ میشود و هنگامی که بزرگ قومی به بینوائی دچار گردد، کوچك میشود. کیست آنکه دل مرا می‌فشرد و کیست که آنرا دگرگون می‌سازد؟ نزدیك بود دلم از هم بگسلد، اگر خود را تسلیم قضا و قدر نمیکردم ـ هنگامی که بزرگ یك قوم، به شخص بی‌اصل ونسب و حقیری‌پناه برد، سزاست که از این واژگونی روزگار اندوهگین شویم و نومیدانه (و بر خلاف عادت) جامهٔ تن را برسر بپوشیم ـ هنگامیکه فرومایگان پیشوای بزرگان بشوند و رودخانهٔ بزرگ ازجوی خرد استفاده کند، مردم دچار زبونی و ضعف شده‌اند یا زمانه رو بفساد رفته است.

و نمیدانند چه کسی را باید مورد عتاب و سرزنش قرار دهند.

زمانی فرارسیده است که «فلان» را «ابوفلان» میخوانند وکاش ببینی‌چگونه بمردم پاسخ میدهند.

خلاصه زندگی کردیم تابچشم خود دیدیم‌سران قوم‌در پوست سگ‌هاهستند. بزرگان مردم را کسانی تشکیل میدهند که دارای پشتیبانان بسیار زبونی هستند آنها کجا و بزرگواری کجا، آنان از این صفت‌ها بسیار دوراند.

آنها خود را وجوه شهر و ارکان و تکیه گاه «مملکت» می‌شمرند درحالیکه

---

۱ ـ Taza که اروپائیان‌آنرا Téza میخوانند. چنانکه شهر فاس رانیز Fez تلفظ میکنند این شهر دروسط راه ملویه «Molovia» به فاس واقع است.

از حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۴۴۸ در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» تازی و در چاپهای مصر وبیروت (تازا) است.

مردم آنانرا بزهائی بیش نمیدانند.

دیگراز شیوه‌های شعری آنان «مردم‌فاس» گفتار ابن‌شجاع است که در بعضی از مزدوج‌های خود میگوید:

هر که بدلبران این‌عصر دل بندد، رنج‌میبرد ــ دوست‌من! «عشق‌را» فرو گذار!

مبادا زیبائی «مهرویان» ترا بازیچهٔ خود سازد. هیچ مهروئی نیست که بعهد خود وفا کند.

بندرت دلبرانی یافت میشوند که بتوانی برآنان دل بندی و آنان هم‌دلدادهٔ تو شوند.

آنها (مهرویان) به‌دلدادگان ناز وتکبر میکنند و ازآنان دوری میجویند و قصد[1] شکستن دلهای مردمان میکنند.

واکر «بادوستان» پیوند کنند بیدرنگ «آنان را» بفراق مبتلا میسازند.

واگر پیمان ببندند، بهرصورت که باشد به پیمان شکنی میگرایند.

ماهرخی را دوست میداشتم وآنچنان بدودلباختم، که‌حاضر بودم بر گونه‌های من گام نهد.

و بدل گفتم: ایدل! میهمانی را که برتو فرود می‌آید گرامی وارجمند بدار و خواری و مذلتی را که از این راه بتو میرسدآسان بگیر، چه ناگزیر بمصائب هولناك عشق دچار خواهی شد ــ او را فرمانروای وجود خود ساختم و به سلطنت او بر دل خویش تن در دادم.

کاش هنگامی که به‌وی دیده افکندم و «دلباختهٔ اوشدم» جال مرا میدید و در می‌یافت.[2]

---

۱ ـ یستعمدوا ظاهراًمحرف یتعمدوا است زیرا «استعماد» درلغت نیامده است.

۲ ـ این شعر را که دسلان هم بعلت اختلاف نسخ وعدم‌وضوح لغات وطرز ترکیب ترجمه نکرده عیناً بااختلافات نقل و از ترجمهٔ آن صرف نظر میکنم: نرجع مثل در جولی فوجه الغدیر ـ ندربه و ینغطس حال‌ـ الجرد(چاپ پاریس)یرجع مثل در حولی‌بوجه‌الغدیر ـ مردیه ویتعطس بحال‌انحروا ـ (چاپهای مصر و بیروت) نرجع‌مثل دور حولی فوجه‌الغدیرـ فلوکان‌تری حالی‌اذا ینصرو ـ نسخهٔ خطی«ینی جامع».

هر اندیشه‌ای که بذهن او خطور کند، من بیدرنگ و در دم آنرا فراهم میگیرم و مراد او را پیش از باز گفتن در می‌یابم.

و برای بدست آوردن مطلوب او هر وقت اراده کند آماده می‌باشم هرچند عصر بهار یا شبهای تار باشد.

و بمنظور فراهم آوردن آمال او در صدد کسب اطلاع بر می‌آیم و بهرجا لازم باشد میشتابم هر چند اصفهان[1] باشد.

و هر چه را بگوید بدان نیازمندم، میگویم آنرا برای تو می‌آورم.

تا (با همین شیوه) شعر را پایان میدهد.

دیگر از شاعرانی که در تلمسان بسر میبرد «علی بن موذن» بود.

و در قرون اخیر نیز یکی ازشاعران بزرگ ایشان در زرهون[2] از نواحی مکناسه[3] میزیست و موسوم به کفیف بود. وی در تمام شیوه‌های این فن ابداعاتی داشت و ازجملهٔ اشعار وی که بیاددارم ملعبه‌ای است که‌در بارهٔ سفر سلطان ابوالحسن و خاندان مرینی به‌افریقیه سروده است و در آن قطعه شکست آن خاندان را در قیروان وصف میکند و پس‌از آنکه شیوهٔ جنگ ایشان را در افریقیه مورد نکوهش قرار میدهد، به‌دلداری و تسلی دادن آنها میپردازد و ذهن آنان را بنظایر اینگونه وقایع مأنوس میکند.

مطلع ملعبهٔ وی که از فنون این طریقهٔ شعری است از بدیعترین شیوه‌های بلاغت در افتتاح سخن بشمار میرود و آنرا براعت استهلال[4] مینامند و بدینسان آغاز میشود:

منزه باد آنکه در هر لحظه و زمان اندیشه ها و خواطر امیران و بزرگان

---

۱ ـ گویا از نظر دوری اصفهان از اندلس این شهر راذکر کرده است. ۲ـ Zerhoun

۳ـ (بکسر م وفتح س) که اروپائیان آنرا Mequinez میخوانند. ۴ـ براعت استهلال از محسنات سخن است بدانسان که شاعر یا نویسنده در آغاز سخن مطالب راآنچنان آغاز کندکه به اجمال منظور از تألیف یا شعر را در آن بگنجاند. رجوع به (تعریفات جرجانی) شود.

قوم بدست اوست .

اگر ویرا فرمانبری کنیم ما را بپیروزی بزرگ نائل سازد و اگر به‌وی عصیان ورزیم مارا بخواری ومذلت تمام باز خواست میکند. وبهمین شیوه سخن را ادامه می‌دهد تا آنکه پس از تخلص[1] سخن را به‌موضوع سپاهیان مغرب میکشاند:

در شمار دستهٔ قلیلی از رعیت (گلّه) باشی بهتراست، زیرا سلطان (راعی) در برابر رعیت خود مسئول میباشد[2].

و سخن را به‌درود بر دعوت کنندهٔ اسلام (پیامبر «ص») پسندیده خوی‌وبلند مرتبهٔ کامل و خلفای راشدین و اتباع (صحابه) آغاز میکنم.

و پس از ایشان دیگر کسانی را که دوست داری یاد کن و بگو:

ای حاجیانی که صحرا را طی کرده‌اید!

و از چگونگی ممالك و ساکنان آنها آگاهید.

ارادهٔ سلطان، سپاهیان فاس درخشان و باشکوه را بکجا حرکت‌داده‌است؟

ای حاجیان! به پیامبری که آرامگاه او را زیارت کرده‌اید و راه دور و درازی را پیموده‌اید از شما در بارهٔ سپاهیان‌مغرب که درافریقیهٔ سیاه نابود شده‌اند سؤال میکنیم؟[3].

سپس‌شاعر در بارهٔ سفر سلطان و لشکر کشی او بسوی اعراب (بادیه نشین) افریقیه و سرانجام‌کار او گفتگو میکند و با ابداع شگفت‌آوری‌داد سخن‌میدهد.

مردم تونس نیز بزبان محلی خویش درشیوهٔ ملعبه آثاری بوجود آورده‌اند ولی بیشتر آنها نیکو نیست و بهمین سبب نمونه‌ای از آنها بیاد ندارم.

---

۱ ـ منظور ازتخلص دراینجا تغییر دادن موضوع شعر است که مثلاً شاعر ازوصف یاغزل وتغزل به مدح یارثا یا موضوع دیگری بپردازدو اگر بخوبی ازعهده برآید آن‌راحسن‌التخلص‌مینامندکه یکی‌از صنایع شعری است. ۲ ـ اشاره‌به حدیث: کلکم راع وکلکم مسئول عن‌رعیته. ۳ـ بقیهٔ این قطعه را بعلت اختلاف نسخ وتحریف فراوان کلمات. دسلان ترجمه‌نکرده ومن نیزبه همین سبب از ترجمهٔ آنها صرف نظر کردم .

و عامهٔ اهالی بغداد نیز نوع خاصی از فنون شعر متداول کرده‌اند که آن را موالیا[۱] نامیده‌اند و زیرعنوان موالیا انواع دیگری است و برحسب اختلاف موازینی که در بارهٔ هر یك از آنها در نزد ایشان معتبر بوده است آنها را باسامی گوناگونی خوانده‌اند از قبیل قوما[۲] و کان وکان[۳] و دوبیتی[۴].

۱ ـ (بفتح م) این نوع شعر را اهالی واسط از بحر بسیط اختراع کردند چنانکه دوبیت میسرایند و شطر هر بیت باید قافیه داشته باشد این اشعار را بندگان و کودکان می‌آموختند و آنها را بالای درخت خرما و هنگام آبیاری میخواندند و در آخر هر صوتی میگفتند: یاموالیا، که اشاره به خداوندانشان بوده است و از اینرو اینگونه شعر به موالیا نامیده شده‌است. سپس مردم بغداد موالیا را از اهالی واسط تقلید کردند و آنچنان در این شیوه مهارت بکار بردند که بجای انتساب آن به مخترعان اصلیش آنرا به بغدادیان نسبت دادند. (ازاقرب الموارد). وابن بطوطه درضمن شرح مراسم عید درمیان ترکان مینویسد: درا ثنای این مراسم مطربان آواز (موالیه) میخوانند. ص ۳۴۳ ترجمهٔ فارسی رحله. وآقای مدرس رضوی مینویسند: اجزای موالیا درهر مصرعی: مستفعلن فاعلن است. شاعری گوید: عاشر ذوی الفضل واحذر عشرة السفل ـ وعن عیوب صدیقك كف وتغفل ـ وصن لسانك اذاماکنت فی محفل ـ ولاتشارك ولاتضمن ولاتكفل. (از یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه). ۲ ـ حوفی درچاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی ـ جامع» و ترجمهٔ دسلان غلط است. اجزای قوما: مستفعلن فعلان ـ (بسکون حرف ثانی وحرف آخر رکن دوم) شاعر گوید: ماقام غصن البان ـ الاوسقمی بان مستفعلن فعلان ـ من لحظك الفتان (از یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه). ۳ ـ اجزای بحر کان وکان درشطر اول ازهر بیت آن: مستفعلن فعلاتن است (بتحریك حرف دوم رم کن ثانی) واجزای شطر دوم ازهمان بیت مستفعلن مستفعلان است (بسکون حرف آخر) وازبیت دوم مستفعلن فعلان است (بسکون حرف دوم وآخر رکن ثانی) وبیت سوم مانند اول وبیت چهارم مانند بیت دوم است شاعر گوید:

کن یاملیح حلیما ـ ثلثت میزان الصدور مستفعلن فعلان ـ یا بدریافتان

(از یادداشتهای آقای مدرس رضوی).

۴ ـ اجزای آن چنان است که ابن غازی گفته است: دو بیتهم عروضه ترتجل ـ فعلن متفاعلن فعولن فعل. واستاد مرحوم ادیب نیشابوری راست:

یا من بلقاه کل یوم لی عید یـا من بمحیاه لی العید سعید
لوجدت بقبلة علی عبدك ذا صیرت له العیش مدی الدهر رغید

(از یادداشتهای استاد مدرس رضوی).

و این همان وزن رباعی است که برابربا (لاحول ولاقوة الا بالله) است ودرفارسی بهترین نمونه‌های آن رباعیات خیام است.

مؤلف قوما و کان وکان ودو بیتی راتحت موالیا آورده است درصورتیکه عروضیان فن، سلسله و دوبیتی و قوما و موشح و زجل وموالیـا وکان کان را ازفنون سبعه میشمرده و آنهـارا اختراعات مولدان میدانسته‌اند ـ در چاپ پاریس ونسخهٔ خطی «ینی جامع» بجای: دوبیتی دو بیتین است، ولی در چاپهای مصر وبیروت «دوبیت» آمده است پیداست که صورت نخستین درست نیست. زیرا کلمهٔ مزبور مرکب از «دو» فارسی و بیت عربی است و خود تثنیه رامیرساند و الحاق علامت تثنیهٔ عربی زایداست، مگر اینکه بگوئیم نساخ کلمه را «ذو بیتین» خوانده‌اندکه مرکب از «ذو»ی عربی وتثنیهٔ بیت است.

و غالب اینگونه اشعار مزدوج است و دارای چهار شاخه (غصن) میباشد. و مردم مصروقاهره این شیوه را از بغدادیان پیروی کردند و نمونه‌های قابل تحسینی پدید آوردند و بمقتضای زبان محلی خودشان در آنها اسلوبهای بلاغت را بکار بردند و اشعار زیبا و شگفت آوری‌سرودند [ودر دیوان صفی حلی گفتاری ازوی دیدم که نوشته بود موالیا از بحر بسیط است و دارای چهار شاخه (غصن) و چهار قافیه می باشد و آنرا صوت ودو بیت نیزمی نامندوآن ازاختراعات مردم‌واسطاست.

وکان وکان از «چهار» شطر تشکیل میشود که همهٔ آنها دارای یك قافیه‌ هستند، ولی‌وزن شطرهای آنها باهم مختلف است چنانکه شطراول بیت اول درازتر ازشطر دوم است و قافیهٔ آن همیشه مردّف بحرف علّه است. این بحر ازاختراعات بغدادیان است.

ودراین نوع این‌شعر را روایت کرده‌اند:ما رابغمزهٔ ابروان سخنی‌است که تفسیر آن خودآن‌است ومادر گنگ، زبان گنگ را میداند[1] ـپایان گفتارصفی][2].

---

۱ ـ در چاپ پاریس این شعر درمتن بدینسان چاپ شده‌است:

بغمزالحواجب حدیث تفسیر — و منو و بو وام الاخرس
تعرف بلغة الخراسان — انتهی کلام الصفی

و در حاشیهٔ کاترمراز نسخ C وD نسخه بدلهای ذیل را نیز آورده است: بغمز «بمغمزD» الحواجب «المواحبC» منو«منی D»الاخرس «الإخدب C» بهمین سبب دسلان شعر را چنین‌ترجمه کرده است: در علائمی که بوسیلهٔ ابروان رد و بدل میشود خطابه‌ای مندرج است‌که «فکر را» توضیح میدهد و آنرا به‌ام‌الاخرس میفهماند؛ این قطعه در لهجهٔ خراسان است. البته قسمت بعد از شعریعنی «این قطعه در لهجهٔ...» با حروف متن‌است، زیرا دسلان اشعار را با حروف ایتالیائی‌چاپ کرده است و در حاشیه مینویسد: من شعررا چنین میخوانم: منوام‌الاحرص تعرف ... و هم‌مینویسد کلمهٔ: «وبو» درهیچیك از نسخ خطی دیده نشد و حق هم با اوست چه کلمهٔ: «بو» در نسخهٔ «ینی‌جامع» هم نیست اما خوشبختانه این مشکل را نسخهٔ‌خطی «ینی‌جامع» حل‌کرد، زیرا درنسخهٔ مزبور شعر چنین است:

لنا بغمزالحواجب . حدیث تفسیر ومنو — وام الاخرس تعرف . بلغة الخرسان

چنانکه معلوم‌گردیدنساخ مآخذچاپ پاریس«خرسان» جمع‌اخرس را خراسان خوانده‌واز«تعرف...» مطلب را بصورت نثر نوشته‌اند و در نتیجه کاترمر در مرحلهٔ نخستین و پس از وی دسلان دچار اشتباه شده‌اند و نگارنده هم پیش از دسترسی باین نسخه با اندکی اختلاف از ترجمهٔ دسلان پیروی کرده بودم.

۲ ـ قسمت داخل کروشه فقط درنسخهٔ خطی «ینی‌جامع» وچاپ «پ» آمده‌است.

و بهترین نمونه‌هائی که از این نوع شعر بخاطر دارم این است.

جراحت مرا که هنوز تازه است و خون از آن جاری است ببینید.

دوست من! قاتلم در دشت آزادانه و بشادی میخرامد گفتند: انتقام خود را بستان، گفتم این زشت تر است.

آنکه مرا مجروح کرده اگر مرا درمان کند شایسته‌تر است[1]. و دیگری گوید:

در خرگاهی را کوبیدم «مهروئی» گفت: کیست که در رامیکوبد؟ گفتم: دلداده‌ای است، گمان مبر غارتگر یادزدی است- لبخندی برلب آورد که‌از دندان او برقی بسوی من تابید - حیران وغریق در دریای اشك‌های خودم باز گشتم. و شاعر دیگری گوید:

با او عهد وپیمان دارم، ولی از فراق وی میترسم وهر گاه ازسوزش عشق به‌وی شکایت میکنم میگوید: دیده‌ام فدای تو باد.

دربارهٔ جوان زیبائی که با او ملاقات میکرد پیمان خود را به‌وی یادآوری کردم گفت: ترا بر گردن من دینی است.

و دیگری در وصف حشیش گوید: این بادهٔ خالصی است که‌بر پیمان خود نسبت به‌آن پایدارم انسان رااز باده‌وباده‌فروش وساقی بی‌نیازمیکند تند است واز تندی‌آن میسوزم آنرا در روده‌هایم پنهان کردم آثارش‌ازحدقهٔ چشمم نمودار شد[2].

و دیگری راست:

در حالیکه موی‌سپید بکلی‌سرم را فرا گرفته بود او«یار» را ندا در دادم و گفتم ای «می»[3] بوسهٔ عاشقانه‌ای بمن‌ببخش.

---

۱ - بیت اخیر در چاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ - بعلت اختلاف نسخ دو شعر: یا من وصالولاطفال‌بح «نح - بخ» ... ترجمه نشد. ۳- می‌ومیه از نامهای‌زنان عرب‌است، ولی دسلان آنرا «مادر کوچك من» ترجمه کرده وکلمه‌راتصغیرومحرف امی‌دانسته‌است.

و او با برافروختن آتشی در درون‌من گفت: کسی که زنده‌است چگونه‌دهان خود را با پنبه‌فرو پوشیده‌است.[1] وشاعری دیگر گوید:

لبخند زنان بمن‌نگریست اما باران اشك من پیش ازدرخشیدن برق«دندان» اوجاری شد.

روپوش را بر گرفت و ماهْ تمامی طلوع کرد. گیسوان سیاه خود را فرو- آویخت «روی شانه» و دل من درپیچ وخم آن سر گردان شد.

آنگاه سفیدی «رخسارش» مارا از گمراهی‌درپیچ وخم زلف‌او رهائی بخشید و رهبری کرد.

و دیگری گوید: ای ساربان! شتران را زودتر بران وپیش از طلوع‌آفتاب درآستانهٔ یار توقف کن وآنگاه درمیان قبایل‌آنان ندا درده: ای کسانیکه جویای اجروثواب هستید، برخیزید وبرمرده‌ای که کشتهٔ هجران «یار» است‌نمازبخوانید.

و شاعر دیگری سروده است. چشم من که بوسیلهٔ آنها بشما مینگریستم در سراسر شب اخترشماری میکند[2] وبه بیدارخوابی پرورش یافته‌است، تیرهای‌فراق دمبدم و پیاپی بمن اصابت میکند و آسایش روحی من از دست رفته است، خدا اجر شما را بزرگ گرداند.

و شاعری گوید: ای ماهرویان ستمگر! من در شهر شما عاشق آهوئی‌شده‌ام که شیرهای درنده را به غم و اندیشه دچار میکند شاخهٔ نورسته‌ایست که هر گاه خم وراست شود «درتناسب اندام» دوشیزگان را اسیرمیکند واگر رخ بگشاید در برابر او از ماه نمیتوان نام برد. و شعر ذیل از نوع دوبیتی است[3].

---

1 چون هنگام‌دفن در دهان مرده پنبه میگذارند ومنظورسبیل سفید اوست. ازدسلان ج۳ ص۴۵۳

۲ ـ مضمون این شعر حافظ است:

درازی شب ازچشمان من پرس ... که شب تا روز اختر میشمارد.

۳ ـ با اضافه شدن کلمه «دو» فارسی در اول کلمه بیت «دو بیت یا دو بیتی» باز هم در اینجاعلامت تثینهٔ عربی «ین» هم به‌آخر بیت افروده شده و «دو بیتین» بکار رفته است. این دو بیتی در نسخهٔ خطی «ینی جامع» پیش ازابیات «چشمانی که بوسیله‌آنها...»آمده است.

کسی را که دوست دارم به آفریدگار سوگند می‌خورم که هر شب تصویر «خیال‌شب» خود را تا سحرگاهان بسوی من‌می‌فرستد. ای آتش عشق! شب هنگام شعله‌ور شو تا مگر روشنائی شعله‌ات او را رهبری کند.

و باید دانست که ذوق معرفت بلاغت در هر لهجه و زبانی تنها برای کسی حاصل میشود که در آن زبان ممارست کند و بسیار آنرا بکار برد و در میان طوایف اهل آن زبان بگفتگو پردازد تا چنانکه در بارهٔ لغت عرب یاد کردیم ملکهٔ آن برای وی حاصل آید چنانکه «مثلا» نه اندلسی میتواند بلاغتی را که در شعر اهل مغرب‌است درك کند و نه مغربی ممکن‌است بلاغت شعر اندلسی و شرقی را دریابد و نه شرقی قادر است بلاغت شعر اندلسی وغربی را بفهمد، زیرا زبان‌محلی درهر ناحیه‌ای با ناحیهٔ دیگر متفاوت است و دارای ترکیبات مختلف میباشد ومردم هر شهری بلاغت زبان محلی خود را در مییابند و ذوق زیبائیهای شعر نژاد وتبار خود آن قوم در آنان حاصل میشود. و از آیات خدا آفریدن آسمانها و زمین و اختلاف زبانها است ورنگهای‌شما البته آیتهائی برای جهانیان است[1].

و نزدیك بوداز مقصد خود خارج شویم و از اینرو بر آن شدیم عنان‌سخن را که ازدست رهاشده‌بودو کُمیت‌سخن‌را که عنان گسیخته می‌رفت‌بگیریم و واپس کشیم و بموضوع این کتاب نخست خاتمه دهیم چه موضوع آن طبیعت اجتماع و حوادثی است که در آن روی میدهند وما در بارهٔ مسائل آن بحدی که گمان میکنیم کافی باشد بطور جامع و وافی گفتگو کردیم وشاید کسانی که پس از ما بیایند واز جانب خدا به‌اندیشهٔ درست ودانش آشکار و روشن مؤید باشند بیش از آنچه ما در این باره نوشتیم در مسائل آن کنجکاوی و تعمق کنند، چه مبتکر و استنباط کنندهٔ یك فن ملزم نیست در مسائل آن پیجوئی کند وبنهایت برسد، بلکه او بایدموضوع

---

۱ - اشاره به: ومن‌آیاته خلق‌السموات والارض واختلاف‌السنتکم والوانکم ان فی‌ذلك لایات‌للعالمین س۳۰، (روم) - آ، ۲۱

آن علم و تقسیم فصول آنرا تعیین کند و آنچه‌را که در بارهٔ آن سخن میرود نشان‌دهد. و متأخران مسائل را پس از مبتکر آن قسمت بقسمت بدان می‌افزایند تا رفته ـ رفته تکمیل شود.

و خدا میداند و شما نمی‌دانید.[۱]

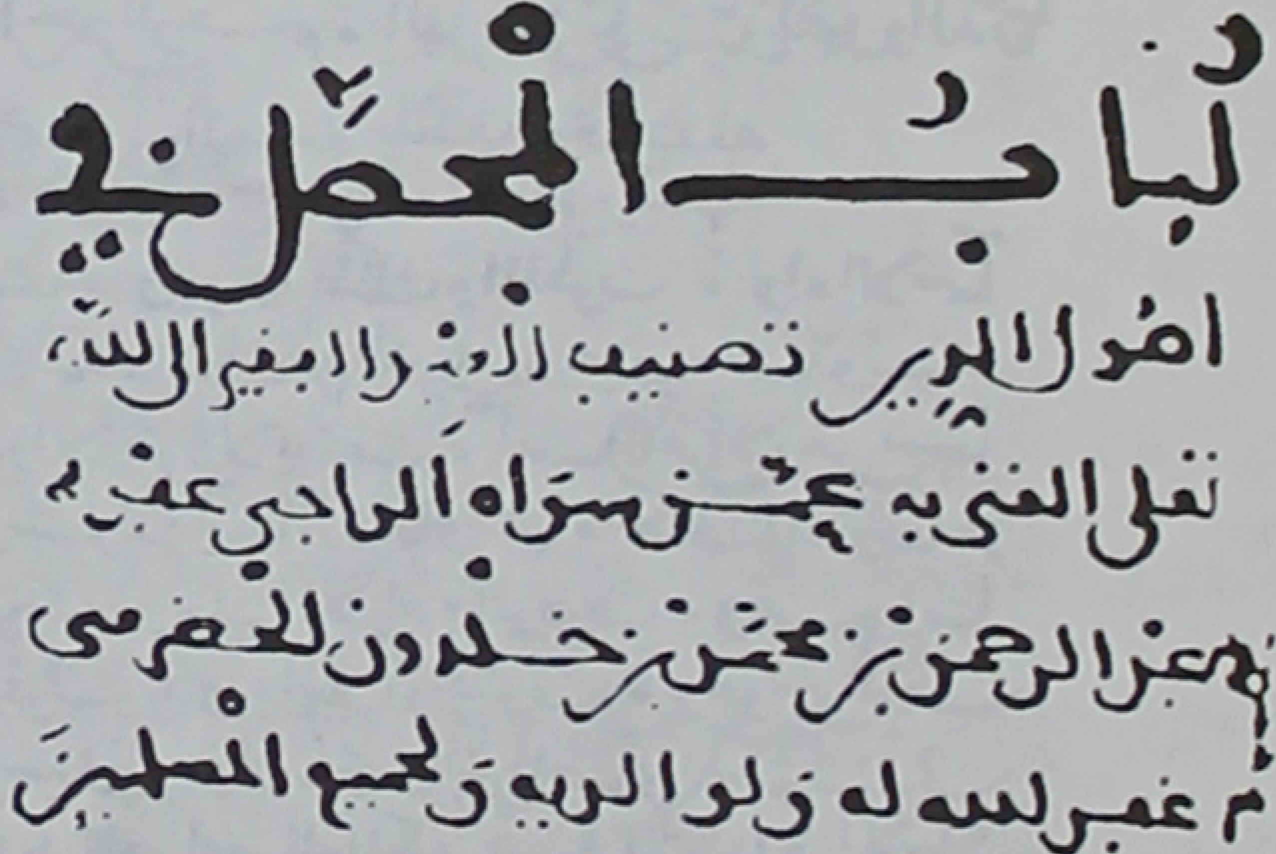
[و در آخر بخشی که این نسخه از آن نقل شده است][۲] مؤلف کتاب، که خدا گناهان او را بیامرزد، گوید: وضع و تألیف این بخش اول را پیش از تنقیح و تهذیب در مدت پنج ماه تمام کردم که ماه آخر آن با نیمهٔ سال هفتصد و هفتاد و نه (۷۷۹)[۳] مصادف بود. آنگاه پس از چندی بار دیگر به تنقیح و تهذیب آن پرداختم و چنانکه در مقدمهٔ کتاب یاد کردم و تعهد نمودم، تواریخ ملتها را بدان افزودم و هیچ دانشی نیست مگر از جانب خدای عزیز حکیم.

پایان

---

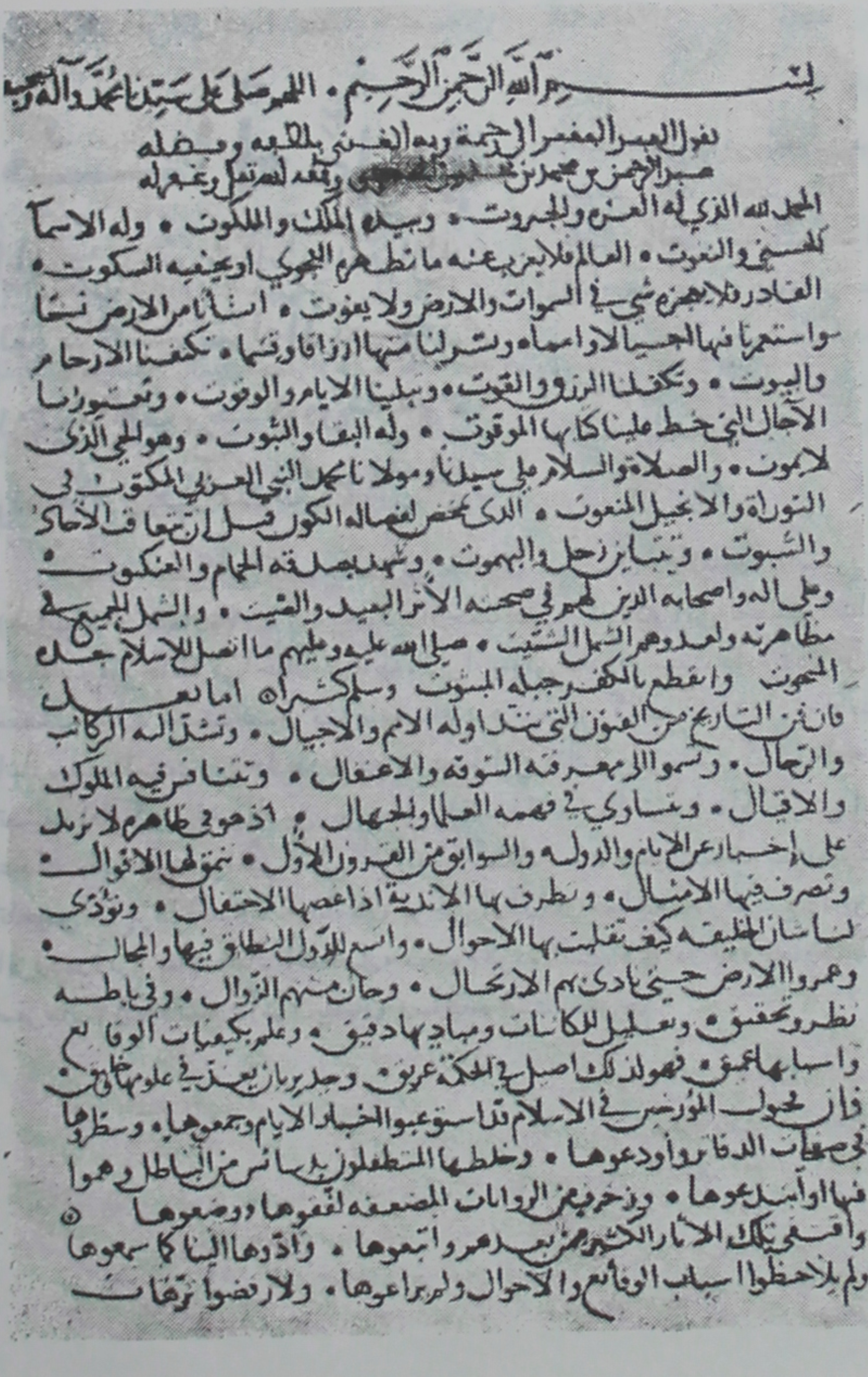
۱ ـ والله یعلم و انتم لاتعلمون. س۶: (بقره) آ: ۲۱۳ ۲ ـ این جمله فقط در چاپ پاریس است. ۳ ـ موافق اکتبر سال ۱۳۷۷ میلادی.

نمونهٔ خط مؤلف در بیست سالگی که از چاپ جدید کتاب: ابن خلدون و تراثه الفکری، نقل شده است:



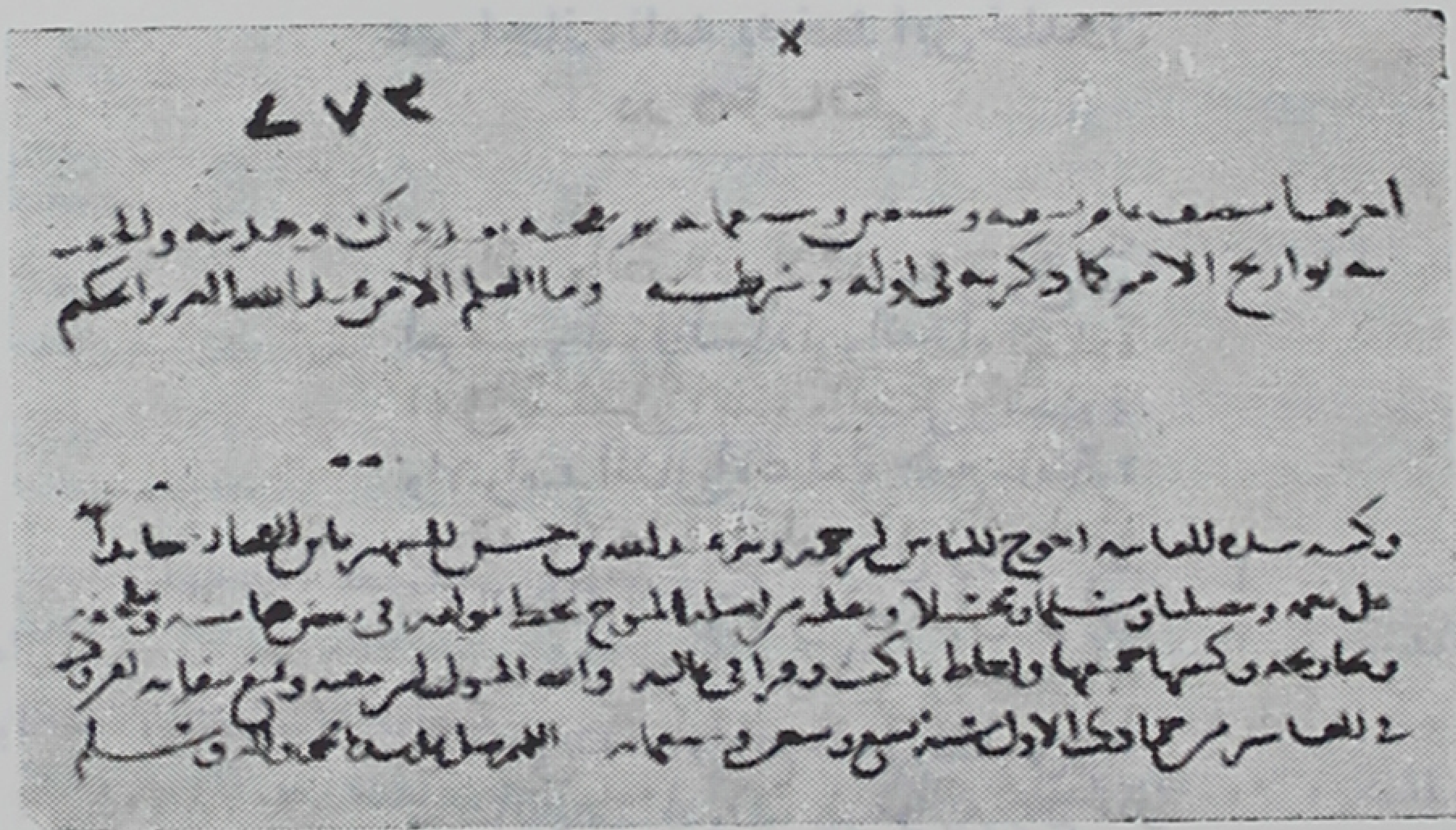
لباب المحصل فی اصول الدین تصنیف العبد الفقیر الی الله تعالی الغنی به عمن سواه، الراجی عفوه، عبدالرحمن ابن محمد بن خلدون الحضرمی. غفرالله له ولوالدیه، ولجمیع المسلمین.

نسخهٔ خطی این کتاب بخط ابن خلدون هم اکنون در کتابخانهٔ اسکوریال (دراسپانیا) بشمارهٔ ۱۶۱۴ موجود وازجملهٔ کتبی است که ابن الخطیب اندلسی در کتاب «الاحاطة فی اخبار غرناطة» آنرا به ابن خلدون نسبت داده ودر ص ۲۷ مقدمهٔ جلد نخست همین ترجمه بنام: «تلخیص کتاب فخررازی» بدان اشاره شده است. ابن خلدون در مقدمهٔ این کتاب مینویسد: کتاب المحصل تصنیف امام کبیر فخرالدین بن خطیب (فخررازی) را نزد استاد خویش ابو-عبدالله محمد بن ابراهیم آملی خوانده وآنگاه بعلت تفصیل کتاب به تهذیب و تلخیص آن پرداخته وتا حدامکان برخی ازآرای خواجه نصیرطوسی را بر آن افزوده وآنرا بنام «لباب المحصل» موسوم کرده است. وی در روزچهارشنبهٔ ۲۹ صفر سال ۷۵۲ ه کتابت آنرا بپایان رسانیده است. مترجم

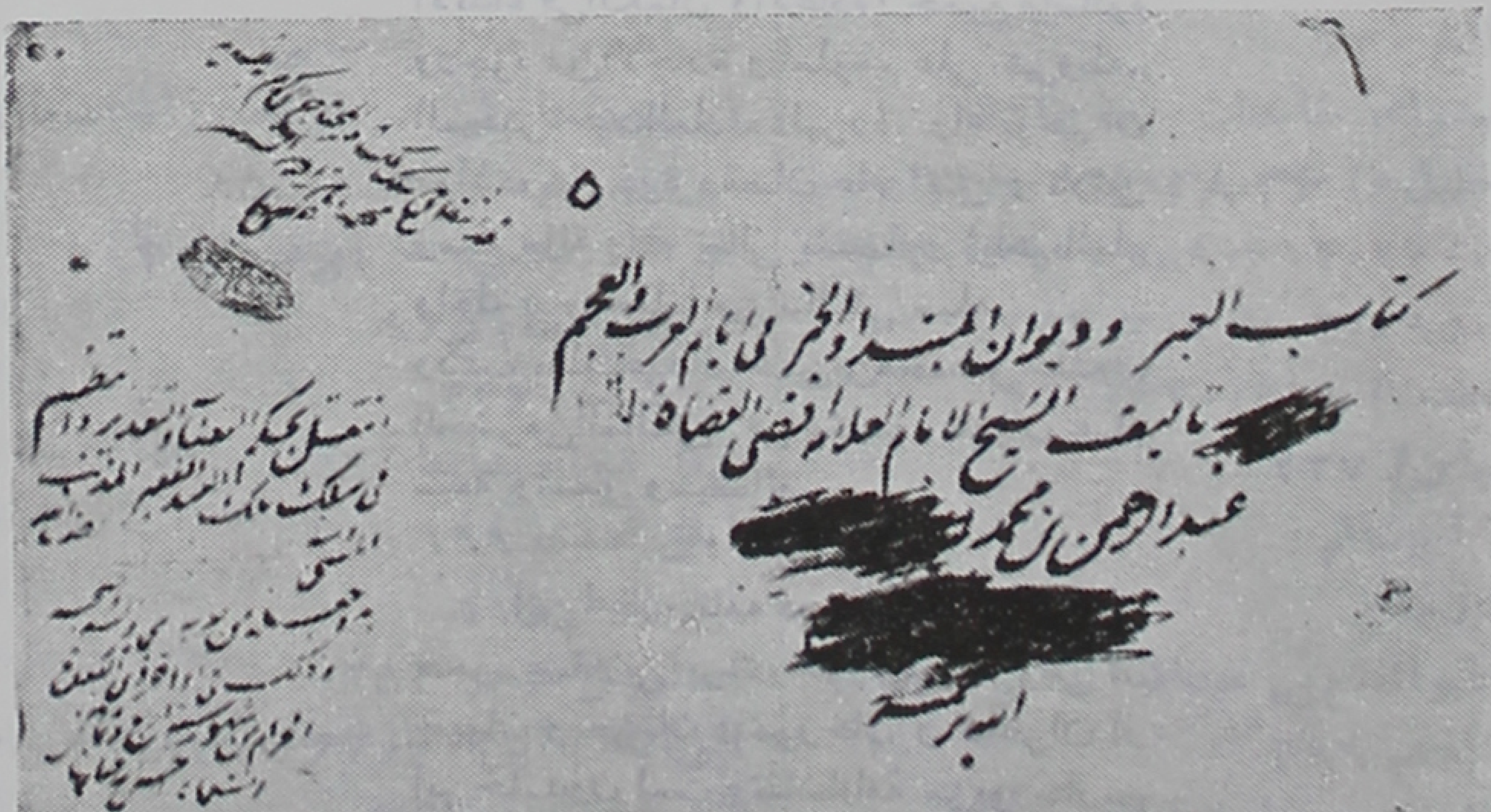


بسم الله الرحمن الرحيم . اللهم صل على سيدنا محمد وآله وصحبه
يقول العبد الفقير إلى رحمة ربه الغني بلطفه وفضله
عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي وفقه الله تعالى وغفر له
الحمد لله الذي له العزة والجبروت . وبيده الملك والملكوت . وله الأسماء
الحسنى والنعوت . العالم فلا يعزب عنه ما تظهره النجوى أو يخفيه السكوت .
القادر فلا يعجزه شيء في السموات والأرض ولا يفوت . أنشأنا من الأرض نسما
واستعمرنا فيها أجيالا وأمما . ويسر لنا منها أرزاقا وقسما . تكنفنا الأرحام
والبيوت . ويكفلنا الرزق والقوت . وتبلينا الأيام والوقوت . وتتعاورنا
الآجال التي خط علينا كتابها الموقوت . وله البقاء والثبوت . وهو الحي الذي
لا يموت . والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد النبي العربي المكتوب في
التوراة والإنجيل المنعوت . الذي تمخض لفصاله الكون قبل أن تتعاقب الآحاد
والسبوت . ويتباين زحل والبهموت . وشهد بصدقه الحمام والعنكبوت .
وعلى آله وأصحابه الذين لهم في صحبته الأثر البعيد والصيت . والشمل الجميع في
مظاهرته ولعدوهم الشمل الشتيت . صلى الله عليه وعليهم ما اتصل للإسلام جده
المبخوت وانقطع بالكفر حبله المبتوت وسلم كثيرا . أما بعد
فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال . وتشد إليه الركائب
والرحال . وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال . وتتنافس فيه الملوك
والأقيال . ويتساوى في فهمه العلماء والجهال . إذ هو في ظاهره لا يزيد
على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول . تنمو فيها الأقوال
وتضرب فيها الأمثال . وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال . وتؤدي
لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال . واتسع للدول النطاق فيها والمجال .
وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال . وحان منهم الزوال . وفي باطنه
نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق . وعلم بكيفيات الوقائع
وأسبابها عميق . فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق . وجدير بأن يعد في علومها وخليق .
وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها . وسطروها
في صفحات الدفاتر وأودعوها . وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا
فيها أو ابتدعوها . وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها
واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها . وأدوها إلينا كما سمعوها
ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها . ولا رفضوا ترهات

صفحهٔ اول نسخهٔ خطی ینی جامع که این ترجمه با نسخهٔ مزبور مقابله شده است.

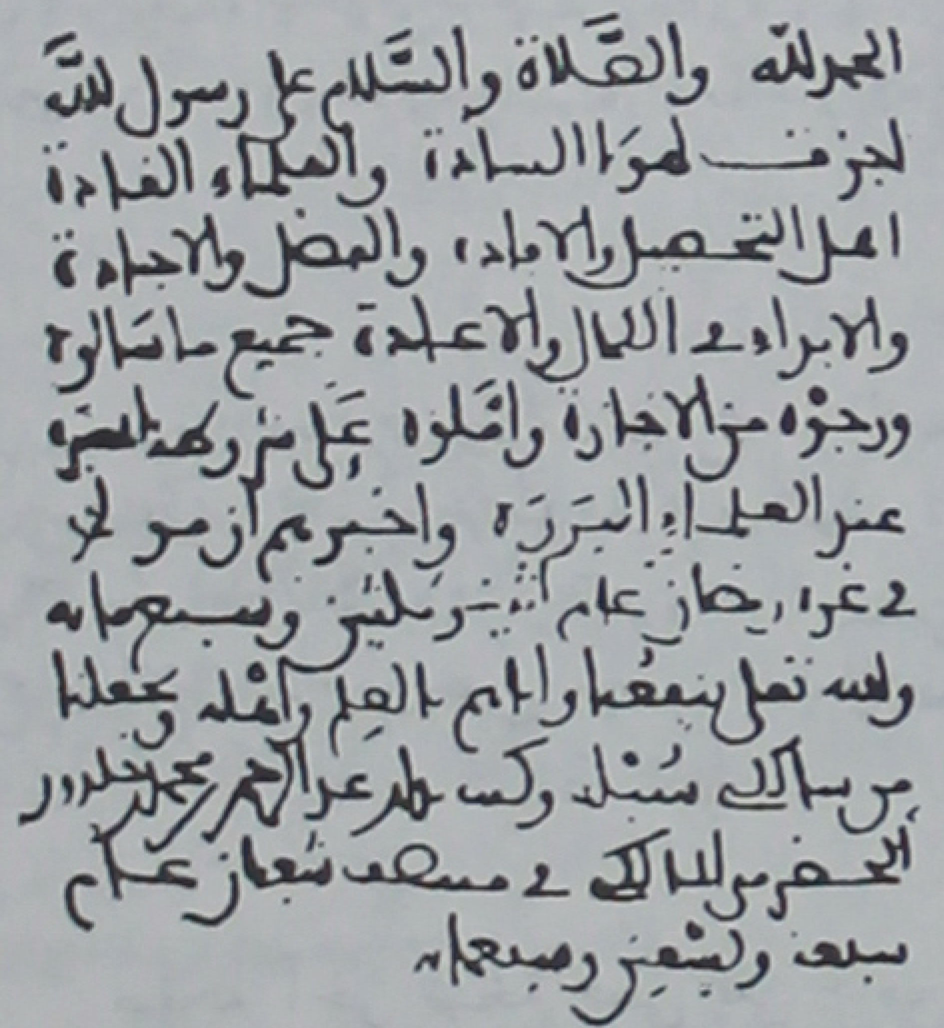


صفحهٔ آخر نسخهٔ خطی ینی جامع


كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم
تأليف الشيخ الإمام العلامة قاضي القضاة
عبد الرحمن بن محمد

پشت جلد نسخهٔ خطی ینی جامع

عین اجازه نامه به خط ابن خلدون
در ۶۵ سالگی



الحمدلله والصلاة والسلام علی رسول الله
اجزت لهؤلاء السادة والعلماء القادة اهل ـ
التحصیل والافادة، والفضل والاجادة و
الابداء فی الکمال والاعادة، جمیع ماسألوه
ورجوه من الاجازة و املوه، علی شروطه ـ
المعتبرة عندالعلماء البررة. واخبرهم ان
مولدی فی غرة رمضان عام اثنین و ثلاثین
وسبع مائة والله تعالی ینفعنا و ایاهم بالعلم
واهله . ویجعلنا من سالکی سبله.
وکتب بذلک عبدالرحمن بن محمد بن خلدون
الحضرمی المالکی فی منتصف شعبان عـام
سبعة وتسعین وسبعمائة.

***

این اجازه نامه در پاسخ تقاضانامهٔ ابن حجر عسقلانی برای خودش و گروهی از فقیهان ومحدثان و مورخان و شاعران از ابن خلـدون است وتقاضانامهٔ مزبور بتاریخ دههٔ دوم رجب سال ۷۹۷ بخط ابن حجر نوشته شده است.

فهرست نامهای اشخاص

* اعداد سیاه مربوط به اعلام مقدمهٔ مترجم است.

ذ

ر

ش

ص

ن

و

فهرست اسامی اماکن

د

ذ

ر

ص

ض

ط

گ

فهرست قبایل و اقوام و ملل و نحل و خاندانها و برخی از روشهای علمی

ب

غ

ف

ق

ك

گ

ل

م

---

[1] ـ مذهب در اینجا هم به معنی آیین در ترکیب مذهب‌اسلام وهم به معنی نظریه ودکترین است مانند مذهب استصحاب وغیره

ن

فهرست کتابها

ن

و

ه

کتابشناسی دربارهٔ ابن خلدون

۱ ـ منابع عربی :

الف ـ کتب متقدمان :

ابن خلدون ـ التعریف .. شرح حال مؤلف بقلم خود وی ـ در آخر مجلد ۷ چاپ هورینی بولاق ۱۲۸۴/۱۸۶۷ ص ۳۷۹ ازاین کتاب نسخه‌یی خطی در دارالکتب‌المصریه باخطی نیکوموجود است که‌دارای ۱۵۰ صفحه است.

ابن‌العمادالحنبلی ـ شذرات‌الذهب فی‌اخبار من ذهب ۴: ۸۳

تنبکتی ـ نیل‌الابتهاج: ۱۷

حفناوی تعریف‌الخلف برجال‌السلف: ۲۱۳ الخطط الجدیدة ۱۴: ۵

سخاوی ـ الضوءاللامع‌فی اعیان القرن التاسع ۴: ۱۴۵ ـ ۱۴۹

قاضی شوکانی ـ البدرالطالع: ۳۳۷

قرطبی ـ الرد علی النحاة ـ لجنة التألیف والترجمه والنشر ۱۹۴۸ ص ۴

مقری ـ نفح‌الطیب ۴: ۶، و ۴۱۴

ب ـ کتبی که بخصوص دربارهٔ ابن خلدون است :

اب یو حنافمیر ـ ابن خلدون ـ بیروت ۱۹۴۷ (سلسلهٔ فلاسفهٔ اسلام حلقهٔ ۳)

احمد محمد حوفی ـ مع‌ابن خلدون ـ مصر کتابخانه نهضت مصر ۱۹۵۵

جمیل صلیبا وکامل عیاد ـ ابن‌خلدون: منتخبات ـ دمشق کتابخانهٔ النشرالعربی ۱۹۳۳ ۱۹۲ صفحه (شرح حال ابن خلدون از ص ۲ تا ۴۵)

ساطع‌الحصری ـ در اسارت عن مقدمة ابن‌خلدون ۲ جلد ـ بیروت مطبعة‌الکشاف جلد اول ۱۹۴۳ دارای ۳۲۴ صفحه جلد دوم ۱۹۴۴ دارای ۲۲۶ صفحه این کتاب‌را «درینی‌خشبة» درشمارهٔ ۵۵۷ مجله‌الرساله‌انتقادکرده‌است. چاپ دوم همان کتاب دریک جلد ـ قاهره دارالمعارف ۱۹۵۳ ـ باانتقاد وتعلیقات محمد سلیم رشدان درالرسالة شماره های ۸۴۳ ـ ۸۴۴ زیر عنوان: ابن‌خلدون درنزد حصری.

شیخ عبدالقادر مغربی ـ ابن خلدون فی المدرسة العادلیة (خطابه‌ایست دربارهٔ صفات ابن خلدون و برتری او بر طلاب ادب وعلم)
این خطابه با دو خطابه دیگر وی بنام: محمد و زن، ومحاکمهٔ دو وزیر خطیر در بیروت (مطابع قوزما ۱۹۲۸) در ۸۴ صفحه چاپ شده است.
طه حسین ـ فلسفة ابن خلدون الاجتماعیة: ترجمه محمد عبدالله عنان (از فرانسه) مصر ۱۹۲۵ ودرپایان آن رساله‌ایست ازویسندنك بنام: ابن خلدون مورخ حضارت عربی درقرن ۱۴ ـ ۱۶۸ صفحه
عمر فروخ ـ ابن خلدون ـ بیروت کتابخانه منیمنه
فواد افرام بستانی ـ الروائع ۱۳ ـ مقدمة: ذکر مصادر و مآخذ ۱۴ ـ اجتماع بشری بطورکلی ۱۵ قبایل و ملل متوحش.
التعریف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا قاهر ۱۹۵۱ ص ۴۵۹ (بامقابله وتعلیقات محمد بن تاویت طنجی)
محمد الخضر بن حسین ـ زندگی ابن خلدون ـ تونس
محمد عبدالله عنان ـ ابن خلدون: حیاته واثره الفکری قاهره ـ مطبعهٔ دارالکتب ۱۹۳۳
محمد ملاح ـ دقایق وحقایق فی مقدمة ابن خلدون ـ بغداد مطبعهٔ اسعد ۱۹۵۵ ـ ۷۶ صفحه

ج ـ کتبی که درضمن مطالب آنها دربارهٔ ابن خلدون بحث شده است:

اب نعمة الله العنداری ـ تاریخ الفلسفة العربیة: ۱۸۸
اب لویس شیخو ـ شرح مجانی الادب بیروت ج ا ص ۴۵۶ ـ ۴۵۹
ابراهیم سلامة ـ تیارات ادبیة بین الشرق والغرب ۱۹۵۲ ص ۱۴۷
احمد امین ـ ظهر الاسلام، مصر، لجنة التألیف والترجمة والنشر ۱۹۴۵ ج ا، ص ۲۹۳ ـ ۲۹۴
احمد تیمور ـ التذکرة التیموریه ـ مصر، دارالکتاب العربی، ص ۱۶۳
احمد حسن الزیات ـ تاریخ الادب العربی ـ مصر، لجنة التألیف... ۱۹۳۹ ص ۴۰۹
اخ ویکتور ساروبم ـ تاریخ الاداب العربیة ۵۵۵
احمد الشایب ـ اصول النقد الادبی ـ مصر مطبعه اعتماد ۱۹۴۶
اسکندری ـ المفصل فی تاریخ الادب العربی ـ مصر، ۱۹۳۴ مجلد ۲ ص ۴۶۸
بستانی ـ دائرة المعارف، ج ا ص ۴۶۰ ـ ترجمه دائرة المعارف اسلامی ج ا ص ۱۵۲
ج. دی بور ـ تاریخ الفلسفة فی الاسلام ـ مصر لجنة التألیف ـ ۱۹۳۸ ص ۲۶۸
جاسم الرجب ـ تاریخ الادب العربی مطبعة المعارف ۱۹۴۹ ص ۱۶۰
جرجی کنعان ـ الادب العربی: ۴۹۶
جرجی زیدان ـ تاریخ آداب اللغة العربیة ۳: ۲۱۰
حسن ابراهیم حسن ـ تاریخ الاسلام السیاسی مصر، مطبعهٔ حجازی ۱۹۳۵ ج ۲ ۵۵۳

حسن حسنی عبدالوهاب ـ المنتخب المدرسی من الادب التونسی ۱۹۴۴ ص ۱۱۱ طبع ۳ ص ۱۲۱
روکس بن زائدالعزیزی ـ المنهل فی تاریخ الادب العربی، طبع دوم ۱۹۵۰ ج ۲
زرکلی ـ الاعلام، مجلد ۲: ۵۱۰
سامی الکیالی ـ الفکرالعربی بین ماضیه وحاضره: ۱۳
طه الراوی ـ تاریخ علوم اللغة العربیة ـ بغداد، الرشید ۱۹۴۹ ص ۱۴۸ ـ ۱۶۰
عبدالصاحب الدجیلی ـ اعلام العرب فی العلوم و الفنون ـ نجف مطبعه علمیه ۱۹۵۴ مجلد ۲: ۶۴
قدری طوفان ـ الخالدون العرب ـ بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۵۴ ص ۲۰۳
مجید دمعة ـ دراسارت فی الادب العربی ۱۹۵۱ ص ۱۹۳
محمد جمعة ـ تاریخ فلاسفة الاسلام ـ مصر، المعارف، ۱۹۲۷ ص ۲۲۵ ـ ۲۵۲
محمد عاطف ـ ادبیات اللغة العربیة ـ مصر، ۱۹۰۹ ص ۱: ۹۴
محمد بهجت الاثری ـ المدخل فی تاریخ الادب العربی ـ بغداد مطبعة الجزیرة ۲۴۸ صفحه
مصطفی عبدالرزاق ـ تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة ـ مصر ـ لجنة التألیف، ۱۹۴۴ ص ۱۳۰
هاشمی ـ جواهر الادب ـ بنداد ـ مطبعة السعادة ۱۹۲۰ ص ۵۲۰
خلدون وهابی ـ مراجع تراجم الادباء العرب: ۵۶ـ۶۲
طه حسین ـ التوجیه الادبی ـ مصر ـ مطبعة امریکائی ۱۹۴۲ ص ۱۱۴
طه حسین وچندتن دیگر ـ المنتخب من ادب العرب ـ مصر ـ دارالکتب المصریة، ۱۹۳۲ ج ۲: ۴۷۲
یوسف اسعد داغر ـ مصادر الدراسة الادبیة ا ص ۲۸۵ ـ ۲۹۰
یوسف الیان سرکیس ـ معجم المطبوعات ستون ۹۵

د ـ مقالات مجلات عربی دربارهٔ ابن خلدون: مجله الحدیث (حلب)، شمارهٔ مخصوص، ۱۹۳۲ دربارهٔ شخصیت ابن خلدون از جهات مختلف
ابن خلدون مجله المجتمع العلمی العربی مجلد ۱۹۵۴ ص: ۲ و ۱۶۷ و ۲۷۰
ابن خلدون و عرب ـ مجله الحدیث ۱: ۲۸
تألیفات ابن خلدون ـ الهلال مجلد ۵۲: ۴۲۹ ـ ۲۱: ۳۱۰
ابن خلدون مغربی و اسپنسر انگلیسی ـ مجلة المقتطف ۱۰: ۵۱۳
عقاید اقتصادی ابن خلدون (انتقادی است از کتاب صبحی محمصانی دربارهٔ ابن خلدون بفرانسه) مجلة المشرق ۳۱: ۸۰۸
ابن خلدون و نقد جدید ـ مجله المقتطف ۸۳: ۵۶۲
ابن خلدون و ماکیاولی ـ مجله الرسالة شمار ۱۹: ۲۳ ـ ۲۰: ۳۰
ابوریة ـ چاپهای مختلف مقدمهٔ ابن خلدون مجلهٔ الرسالة ۱۱: ۶۷۵
انیس المقدسی ـ ده تن از متقدمان در تاریخ فکر و فرهنگ عربی ابن خلدون: + ۸۰۸) فیلسوف.

مورخان ورهبر جامعه‌شناسی مجلة‌الامالی شماره ۶:۷
امین‌هلال ـ عقاید اسلامی درخلال نظریه سیاسی ابن‌خلدون ـ مجلة‌الحدیث ـ۸:۳۵۲
(مقاله‌ایست از ه. جب خاورشناس که آنرا دربخش اول مجلد۷(۱۹۳۳)
مجله مؤسسه دروس شرقی منتشر کرده است)
بشرفارس ـ مقدمه ابن‌خلدون ـ الرسالة ۷ (۱۹۳۹): ۸۶
ابن‌خلدون وفلسفه اجتماعی او ـ المقتطف ۷۸ : ۶۲۴ (انتقاد و تعلیق
برکتاب بوسول دربارهٔ ابن‌خلدون است)
جرجی زیدان ـ ابن خلدون ـ مجلة‌الهلال ۳: ۳۹۳ ومجلد ۶ : ۴۲
جبرائیل جبور ـ ابن خلدون ومکانت او درتاریخ فکر ـ مجلة‌الادیب۲ شماره۸: ۶
درینی خشبة ـ دراسات عن مقدمة ابن خلدون مجله الرسالة شماره ۷۵۷ (۱۹۴۴)
(تعلیقی است برکتاب حصری بهمین عنوان)
دکترکامل عیاد ـ ابن خلدون بنیانگذار جامعه شناسی ـ مجلة‌الحدیث (حلب)۷:۳۲۹
رئیف خوری ـ نظری دربارهٔ ابن‌خلدون وهگل ـ مجلة‌الطریق، ۳ شماره ۳ : ۵
ساطع الحصری ـ عرب درمقدمه ابن‌خلدون مجلةالامالی (بیروت) شمارهٔ ۵۱ : ۲
صبحی محمصانی ـ نظریات اقتصادی ابن‌خلدون ـ مجلة‌الادیب ۳ شماره ۲: ۶
عبدالحمیدعبادی ـ اگر ابن‌خلدون درین‌عصر میزیست. مجله الهلال آوریل ۱۹۳۹ ص
۱۳۲
شکری مهتدی ـ عبدالرحمن بن خلدون (۱۳۳۲/۱۴۰۶) بحث‌انتقادی دربارهٔزندگی
واسلوب وعقاید وی. المقتطف ۷۱: ۱۶۷ و ۲۷۰
شیخ احمد اسکندری ـ ابن خلدون ـ مجلةالمجمع‌العلمی‌العربی، دمشق، مجلد۹: ۴۲۱،
۴۶۱ (اخلاق ـ علم‌وعمل ـ تألیفات و نگارش ابن‌خلدون ـ مقدمه
ابن خلدون ـ مآخذ آن ـ عقاید مخصوص او در مقدمه ـ تأثیر
مقدمه درعالم تألیف ـ نمونه‌یی از نگارش وی ـ منزلت او در
شعر ـ موازنه میان خطیب «ابن‌الخطیب» وابن خلدون)
عبدالفتاح عبدالقادر ـ ابن‌خلدون مجلةالمجله (بغداد) مجلد ۴ شماره ۱۱: ۵۷۸
متی عقراوی ـ عبدالرحمن بن خلدون مجلةالحریة ۱: ۲۹۰ و۳۹۸ و۴۹۳
عمرفا خوری ـ مقدمه‌یی برای مطالعه در بارهٔ ابن‌خلدون بقلم خاورشناس استفانو ـ
کلوزیو ـ مجلة‌الحدیث (حلب) ۶: ۴۵۰ و۴۰۶
فواد بستانی ـ فلسفهٔ اجتماعی ازنظر ابن‌خلدون مجلةُ المکشوف شماره ۱۵۰ـ:۶
قسطنطین زریق ـ مطالعهٔ جدیدی دربارهٔ ابن‌خلدون مجلة‌الکلیة ۱۸: ۳۲۱ (انتقاد از
کتابی انگلیسی است دربارهٔابن خلدون‌تألیف ناتانیل اشمید)«رجوع
بمنابع اروپائی شود»

مصطفی عبداللطیف سحرتی ـ شخصیت ابن‌خلدون در کتاب استاد محمد عبدالله عنان ـ
مجله‌الرسالة شماره ۶۳: ۱۵۴۰

محمد عبدالله عنان ــ ابن خلدون درمصر ـ مجله‌الرسالة شماره ۵: ۱۵ـ۶: ۱۸ـ۷ :
۱۹ ــ ۸: ۲۰ ـ ۹ : ۲۲ ـ ۱۰ : ۱۸

محمد وهبی ـ ابن خلدون وموجبی‌که اورا به مطالعه تاریخ رهبری کرده‌است.
مجلةالادیب مجلد ۷ شماره ۱۹۴۸/۸،ص۳۴

« « ـ ابن خلدون پدراجتماع مجله الادیب شمارهٔ۱۱/۱۹۴۸ص۲۲

محمد فرید وجدی ـ ابن خلدون فی‌المیزان‌الهلال ۴۰،۱۲۳۴

نجائی صدقی ـ عبدالرحمن بن خلدون نخستین‌فیلسوف عرب که بتفسیر تاریخ ازنظرمادی
پرداخته است مجله‌الطلیعه۳،۲۸۸۹۶

۲ـ منابع اروپایی

I_ MONOGRAPHIES.

An Arabic philosophy of history ; selections from rhe prolegomeoa of Ibn Khaldun of Tunis (1332 -- 1406) , translated and arrenged by Gh. Issawi _ London , Murry , 1950 ; 190 PP.
(Wisdom of the East Series) _ Bibliog. P. 181 _ 182.

Histoire des Berbéres et des dynasties musulmanes de I, Afrique du Nord , traduite de l' Arabe, par le Baron de Slane, 3 vol , Paris , Geuthner 1927 _ 1934 .

Ibn Khaldun and Tamerlane , their historic meeting in Damascus , 1401 A. D . (803 A . H.) . A Study based on Arabic manuscript of Ibn Khaldun ' s autobiography , with a translation into English and a commentary by J. Fischel - Berkeley , University of California ; 1952 , 149 P. Biblicg. P. . 125 _ 134.

Bergh , S , Van , den , Omriss der Muhammadanischen wissenschaf _ ten nach Ibn Khaldun , Leiden , Brill , 1919 ; 99 P.

Lubab al _ mushaf fi usul al _ din, di Ibn Jaldun . Ed . tr . y anota _ do por Luciano Rubio _ Tetuan, Maroqui, 1952.

Enan , Muhammad Abdullah _ Ibn Khaldun , his life and work, Lahore, Ashraf, 1946, 144 P.

Essat, Add _ al - Aziz, _ Ibn Khaldoun et sa science sociale , le Caire, 1947 , 122 P.

Kremer, Alfred von, _ Ibn Khaldun and seine Culturgeschichte der islamischen reich , Wien , Gerold , 1879 ; 62 P.

Mahmassani , Sobhi, _ Les idées économiques d' Ibn Khaldoun ; essai

historique, analytique et critique, Lyon, Bosc. 1932; 229 P. (Bibliog. P. 217 - 221).

Schmidt, Nathaniel, - Ibn Khaldun, historian, sociologist and philosopher, New York, Columbia University press, 1930; 87 P. (Bibliog. P. 61 - 64).[۱]

Bouthoul, G. - Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale, 1930.[۲]

Bouthoul, G. - L'esprit de Corps, selon Ibn Khaldoun, Rev. Intern. de Sociologie, Paris, 1949, p. 186 - 287.

Ibn Khaldun and Tamerlane, Actes du XXIe Congrés Intern. des Orientalistes, Paris, 1949; 288 - 287.

Ibn Khaldun Activities in Mamluk, Egypt (1382 - 1406), in Semitic and Oriental Studies, presanted to Wil. Popper, University of California Publications in semitic and philosophy, XI - Berkeley and Los Angles, 1950.

Levi - Provençal, E., - Notes sur I' exemplaire du Kitab - al - Ibar, - offert par Ibn Khaldoun à la Bibl. d' al - Karawiyin à Fez - JI. Asiastique V. 203, 1923, P. 161.

II - OUVRAGES D' ENSEMBLE.

Brockelmann, C. - G. A. L.; vol. II: 242.

Cassel' s Encyclopedia of Literature, vol. II

Encyclopedia Americana, vol. XIV: 617.

Encyclopedia of Islam, vol. II: 395.

Encyclopeoia Italiana, vol. XV III: 682

Encyclopeoia Britanica, vol. XII: 34

La Grande Encyclopedie Francaise, vol. XX: 545

Gabrieli, G., - Saggio di bibliografia e concordancia della storia di Ibn Khaldun, in Rev. degli Studi Oriental' X, (Roma), 1924, p. 169 - 210

Sarton, C., - Introduction to the History of Science, III, 1948.[۳]

۱ــ این کتاب را دکتر قسطنطین زریق درمجلهٔ الکلیهٔ ۱۸ : ۳۲۱ انتقاد کرده است.

۲ــ این کتاب را دکتر بشر فارس درالمقتطف مجلد ۷۸ : ۶۲۴ انتقاد کرده است.

۳ــ ترجمه ونقل ازمقدمه ابن خلدون چاپ دارالکتاب اللبنانی ازص ۱۱۴۳ تا ص ۱۱۵۰ و رجوع به چاپ دوم (ابن خلدون وتراثه الفکری) تألیف محمد عبدالله عنان و مجموعهٔ Stud Orientalistici ص ۳۰۴ شود.

۳ـ منابع فارسی (که بنظرمترجم رسیده است):

۱ـ روزنامهٔ رعد، بقلم سید ضیاءالدین طباطبائی شماره ۳۴ ـ ۳۱ مورخ سه‌شنبه ۵ ربیع‌الثانی ۱۳۳۲ه.ق شرح احوال ابن خلدون (بمناسبت ششصدمین سال درگذشت وی)

۲ـ لغت‌نامهٔ دهخدا ج ۱ حرف الف شرح حال ابن خلدون.

۳ـ علوم عقلی درتمدن اسلامی تألیف آقای دکترصفا ۱۳۳۱ه.ش (در ضمن مباحث کتاب ازابن خلدون بحث شده است. رجوع به فهرست اعلام آن شود)

۴ـ مجلهٔ ارمغان شماره آخرسال ۱۳۳۶ (شهریور ومهر) زندگی وعقاید ابن‌خلدون بقلم آقای دکترشفق استاد دانشگاه ـ گویا این مقالات سابقاً در مجله دیگری نیز منتشر شده است.

۵ـ ریحانةالادب تألیف مرحوم محمدعلی مدرس تبریزی ج۵ص ۳۲۹ چاپ شرکت سهامی طبع تهران۱۳۳۲ش.ه (شرح‌حال ابن‌خلدون[1])

۶ـ مجلهٔ نبرد زندگی ازشمارهٔ ۳ (خرداد ۱۳۳۴) تاشمارهٔ۶ (مهر۱۳۳۴) مقالاتی زیرعناوین زیر:

ابن‌خلدون ـ ابن‌خلدون وفلسفهٔ تاریخ ـ ابن‌خلدون وانواع تمدن ـ فلسفهٔ ابن‌خلدون بقلم:م آرائی نژاد.

۷ـ تاریخ فلاسفهٔ اسلام تألیف مرتضی مدرسی چهاردهی چاپ علی اکبرعلمی تهران ۱۳۳۶. ابن خلدون وفلسفهٔ تاریخص۱۳۵.
فلسفهٔ تاریخ واجتماع «ابن‌خلدون ـ ویکو».ص۱۳۸.

۸ـ زندگانی وفلسفهٔ اجتماعی وسیاسی سید جمال‌الدین‌افغانی تألیف مرتضی مدرسی‌ـ چهاردهی چاپ اقبال وشرکاء، تهران، ۱۳۳۴.
«ابن‌خلدون وسیدجمال‌الدین»ص۲۰۸.

۱ـ مؤلف درتنظیم شرح حال ابن خلدون ازمنابع زیراستفاده کرده است:
کشف‌الظنون ص۵۷ — جواهرالادب ص۶۲۱
هدایةالاحباب ج۱ص۳۲ — قاموس‌الاعلام ترکی ج۱ص۶۵
لغات تاریخیه‌وجغرافیه ترکی‌ص۵۴۶ — معجم‌المطبوعات.

DATE LABEL

مجموعهٔ

میراث ایران و اسلام

مقدمهٔ ابن خلدون از بزرگترین شاهکارهای علمی و ادبی عالم اسلامی است که در آن نخستین بار از فلسفهٔ تاریخ و جامعه شناسی و مبادی علم اقتصاد سیاسی و عدالت اجتماعی بحث شده است و بگفتهٔ اشمیت دانشمند آمریکائی «ابن خلدون در دانش جامعه‌شناسی به مقامی نائل آمده است که حتی اگوست کنت هم در نیمهٔ قرن نوزدهم بدان نرسیده است.» گذشته از این، ابن خلدون در این کتاب از تاریخ کلیهٔ علوم عصر خود گفتگو کرده و از اینرو مقدمهٔ وی را می توان به منزلهٔ دائرة المعارفی به شمار آورد. او در تاریخ، روش متقدمان را مورد انتقاد قرار داده و معتقد است که مورّخ باید علل حدوث وقایع را نیز با شیوهٔ علمی تجزیه و تحلیل کند.

توینبی مورّخ شهیر انگلیسی ابن‌خلدون را از هوشمندان و نوابغ جهان می شمرد و می نویسد: «وی در مقدمه به درک و تصور و ابداع فلسفه‌ای برای تاریخ نائل آمده است که بی شک در نوع خود بسیار گرانبهاست و با هر عقلی در هر زمان و مکان تطبیق می کند.»